ان الدليل الشرعي لو كان صادراً من الشارع لدل على دلالة وهذا مما لا شك فيه وانما الكلام في الصغرى اي الصدور وانه كيف نثبت صدور الدليل من الشارع وعدمه ملاحظة الاعلام بانه على اثبات ذلك من خلال وسائل الاثبات التي تمثل الضوابط الدالة على صدور الدليل من المعصوم وتلك الضوابط يمكن تقسيمها الى قسمين او اقسام ، وسائل الاثبات الوجداني . وسائل الاثبات التعبدي وكل منها ينقسم الى قسمين وذلك لان الوجدان تارة ينطبق على الواقع الموضوعي وتارة ينطبق على الواقع الذاتي كما ان التعبد أيضاً تارة تعبد بالواقع واخرى تعبد بالظاهر وقد ادعى جماعة من الاصوليين ان المراد بوسائل الاثبات الوجداني الطرق التي توجب العلم بالصدور والطرق الرئيسية ثلاثة التواتر وسيرة المتشرعة والاجماع وحجية الاجماع تكون باعتبار كاشفيته عن السنة الشريفة ولا تعني التعامل معه كدليل على الحكم الشرعي في عرض الكتاب والسنة فالاجماع كاشف عن الدليل وليس دليلاً مستقلاً وليس لعنوان الاجماع موضوعية بل له طريقية الى كشف حكم الشرع ومقتضى الفرق هو عدم الاجزاء

واعلم ان العالي من السند في الاصطلاح هو قليل الواسطة مع اتصاله والنازل بخلافه وليعلم ان الاسناد من خواص هذه الامة دون سائر الملل وان طلب علو السند سنة مؤكدة عند اكثر السلف وقد كانوا يرحلون الى المشايخ من اقصى البلاد لاجل ذلك وقد افتى جماعة باستحباب الرحلة لذلك من باب اندراجه في التفقه المندوب اليه شرعاً وللعلو اقسام خمسة تقابلها النازل

احدها: قرب الاسناد من المعصوم عليه السلام

ثانيها: قرب الاسناد من احد ائمة الحديث كالحسين بن سعيد والكليني والصدوق والشيخ وامثالهم وان كثر بعده العدد الى المعصوم عليه السلام

ثالثها: علو التنزيل وهو رواية احد كتب الحديث المعتمدة بحيث لو روى الحديث من طريق كتاب من الكتب المعتمدة كان اعلى مما لو رواه من غير طريقها

رابعها: ان يتقدم سماع احد الراويين في الاسنادين على زمان لسماع الآخر وهذا علو نسبي

خامسها: تقدم وفاة راوي احد السندين المتساويين في العدد على من في طبقته من راوي السند الآخر ومثل له في البداية بما نرويه باسنادنا الى شيخنا الشهيد

عن عميد الدين عن جمال الدين فانه اعلى مما نرويه عن الشهيد عن
فخر الدين عن والده جمال الدين وان تساوى الاسنادان عدداً
لتقدم وفاة السيد عميد الدين على وفاة الشيخ فخر الدين بنحو خمس عشرة سنة
ثم انه قد يدعى هناك ملازمة بين حجية الاجماع المنقول المصطلح
وحجية خبر الواحد نظراً الى كون كل منهما نقلاً لقول المعصوم
فيدل على حجية الاول ما يدل على حجية الثاني .
ولكن بينهما فرق من جهة ان الاجماع المنقول اخبار عن المعصوم
حدساً وخبر الواحد إخبار عنه حساً وادلة حجية اخبار الآحاد
انما تدل على حجية الاول دون الثاني ومن امثلتها : مات زيد و
العالم حادث وحاصل الاشكال في اعتبار الاجماع المنقول انما هو
من حيث احتمال خطأ المدعي في حدسه لا من حيث احتمال
تعمده للكذب وآية النبأ التي هي العمدة في حجية خبر الواحد انما تدل
على اعتبار خبر العدل من حيث نفي احتمال تعمده للكذب لا من حيث
نفي احتمال خطائه في حدسه ويدل على ذلك وجوه ذكرها
المصنف في محله .

المقصود من باب الاجماع هو البحث الكبروي وهو البحث عن الملازمة بين حجية خبر الواحد وحجية الاجماع المنقول وعدمها بمعنى انه اذا قلنا بحجية خبر الواحد فهل هو يستلزم حجية الاجماع المنقول عقلاً او عرفاً او اتفاقاً، بدعوى كونه من افراده ومصاديقه حتى تشمله ادلة حجيته ام لا يستلزم ذلك؟ فكان الانسب تأخير مباحث الاجماع عن مباحث خبر الواحد وفي باب حجية خبر الواحد مسلكان احدهما حجيته بدليل خاص كآية النبأ او السيرة العقلائية ثانيها حجيته بدليل عقلي عام كدليل الانسداد وهذا ما ذهب اليه المحقق القمي واما المشهور فيقولون بالملازمة ويرى الشيخ الاعظم ان الاقوى هو عدم الملازمة وذلك لأمرين:

الاول: ان ادلة حجية خبر الواحد تدل عليها اذا كانت الاخبار حسية ولا تدل على حجيتها مطلقاً ولو كانت حدسية

الثاني: ان نقل الاجماع خبر حدسي وليس من الاخبار الحسية فلا تشمله ادلة اخبار الآحاد الحسية

والوجه في عدم دلالتها على حجية الاخبار الحدسية واقتصارها على حجية خصوص الاخبار الحسية هو ان عمدة الادلة هو الدليل اللبي الذي ليس له اطلاق

وقد ذهب الاعلام ان ادلة الاحكام الشرعية على قسمين :

الاول : الدليل اللفظي وهو الخطابات الصادرة عن الشارع

الثاني : الدليل اللبي وهو المواقف الشرعية او العقلائية

والفرق الجوهري بينهما ان الدليل اللفظي ينعقد له اطلاق وشمول بخلاف الدليل اللبي الذي لابد من الاقتصار فيه على القدر المتيقن

والقسم الاول له ارتباط وثيق بالاصول اللفظية وبما يحكمها من ضوابط واسس ومدار البحث في هذا القسم على استنطاق النصوص والخطابات الصادرة الواصلة الى المكلف على مستوى الظهور البدوي والاستظهار العرفي والاستنباط الفني على ما سبق الكلام فيها تفصيلاً

والقسم الثاني له ارتباط مباشر بالاصول العقلائية وقواعد التقرير والامضاء الشرعي وهنا لابد من استكشاف الاحكام من الافعال والتقريرات والمواقف والسير والارتكازات وما يضاهيها من الادلة اللبية وهنا مباحث جليلة لابد من التعرف عليها قبل الورود في المباحث الفقهية الاستنباطية .

والحاصل أن عمدة الدليل على حجية خبر الواحد هو الدليل اللبي
وهو الاتفاق الحاصل من عمل القدماء وأصحاب الأئمة على
حجية الخبر مضافاً الى قيام السيرة العقلائية ايضاً على العمل
بخبر الواحد في شتى شئونات الحياة ومن المعلوم ان هذا
الاتفاق او السيرة دليل لبيٌّ ومقتضى القاعدة في باب
الادلة اللبية هو الاقتصار على القدر المتيقن ومقتضى الاقتصار
عليه والأخذ بالقدر المتيقن هو القول بحجية الاخبار الحسية
فقط فلا تثبت حجية الاخبار الآحاد مطلقاً ولو كانت حدسية
ومن اللائح أن المراد بالأخبار في النصوص هو الاخبار الحسية كما
في باب وجوب العمل بالروايات فان المقصود بالروايات هو الروايات
الحسية لا مطلق الروايات فالقدر المتيقن من الروايات
هو الروايات الحسية لا مطلق الروايات ولو كانت حدسية
فيجب العمل بخصوص الروايات المصطلحة وهي الروايات
الحسية فلا يجوز العمل بالرواية الحدسية كالاجماع المنقول. هذا

اللهم الا ان يدعى :

هناك مسألة وهي ان وجوب العمل بالروايات هل هو تعبدي او ليس تعبدياً ؟ فيه خلاف بين الاعلام والاصوليين

افاد المصنف ان العمدة في ادلة حجية اخبار الآحاد هو الاجماع العملي اللبي والوجه فيه واضح لان ما عداه هو الاجماع القولي والآيات والاخبار والعقل وهي ليست تامة اما الاجماع القولي فالحاصل منه غير مفيد والمفيد منه غير حاصل واما الآيات ففيها جهات من المناقشات واما الاخبار فكذلك غير تامة سنداً او دلالة واما العقل فلا يدل الا على اعتبار الظن مطلقاً لا الظن الخاص وسيأتي تفصيل ذلك في البحوث القادمة . والمصنف بعد ان افاد ذلك استدرك عليه بما ذهب اليه الكثير من الوجوب العقلائي في باب العمل بالاخبار وعدم كون الوجوب تعبدياً محضاً والمراد بالوجوب العقلائي هو الوجوب المستند الى المناط العقلائي وتوضيح ذلك يتوقف على شرح عدة مصطلحات اصولية قد وقع الخلط بينها في بعض الكلمات

وتلك المصطلحات عبارة عمّا يلي :

الاول : الملاك

الثاني : المقتضي

الثالث : الموضوع

الرابع : الحكمة

الخامس : العلّة

السادس : المناط وهو عبارة عن الجهة الملحوظة عند العقلاء في باب الاحكام العقلائيّة حيث ان احكامهم ليست تعبّديّة محضة وليست جزافاً واعتباطاً بل لها مناطات ملحوظة عندهم .

وذهب المشهور الى ان وجوب العمل بالروايات انما هو من باب الكشف عن الحكم الصادر عن المعصوم فالمناط في وجوب العمل بها هو الكشف عن الحكم الشرعي فاذا كان الوجوب مستنداً الى المناط وهو الكشف عن الحكم الصادر عن الشارع يمكن تعميم هذا المناط الى سائر الكواشف من دون اي تجمّد على خصوص خبر الواحد فيصير الاجماع المنقول حجّة من جراء هذا المناط المعمّم .

ثم استدرك المصنف على هذا الاستدراك وقضى عليه بانّه لم يثبت هذا المناط عند العلماء فالصغرى ممنوعة وان كانت الكبرى تامّة والوجه في عدم ثبوت هذا المناط عند العلماء هو انّهم لا يقولون بحجيّة الشهرة ولا يرون حجيّة الفتوى اذا كانت مستندة الى اجتهاد المفتي (واما اذا كانت الفتوى من الفتاوى المأثورة المستندة الى عبارات النصوص الشرعيّة تمّت حجيّتها عندهم كما في فتاوى علي بن بابويه القمّي قدس الله سرّه حيث انه لا يفتي الّا على طبق الاخبار المأثورة وهذا المذهب يسمّى بالفقه المأثور وكان القدماء ينزّلون فتاوى علي بن بابويه القمي منزلة الرواية من هذا المنظار الفقهي) وكيف كان فالمصنف لا يرى ثبوت هذا المناط في باب العمل بالنصوص عند العلماء والقدماء. بل افاد انه لو ثبت هذا المناط دلّ على حجيّة مطلق الظن بالحكم الصادر عن المعصوم عليه السلام وهو كما ترى فلا يمكن استكشاف المناط من الروايات الواردة في باب وجوب العمل بالاخبار فيكون وجوب العمل بالروايات وجوباً تعبديّاً لا يسري الى سائر الكواشف مثل الاجماع والشهرة...

ثم ان المصنف تعرض لسائر ادلة حجية خبر الواحد كالآيات
وافاد ان العمدة فيها من حيث وضوح الدلالة هي آية النبأ وهي
انما تدل على وجوب قبول خبر العادل دون خبر الفاسق
والظاهر ان الوجه في قبول خبر العادل هو عدم الاعتناء باحتمال
تعمده الكذب به لا وجوب البناء على اصابته للواقع وعدم خطائه
في حدسه اى ان الوجه في حجية خبر العادل هو ملاحظة
العامل النفساني لا ملاحظة الواقع اى ان العادل لا يعتني
باحتمال تعمده للكذب فلا يحتمل فيه تعمد الكذب فانه بما انه
عادل لا يتعمد الكذب واما الخطأ او النسيان او التجوز او نحوها
فمحتمل في خبره ايضاً كخبر الفاسق فآية النبأ تأكدت دلالتها
من حيث مفهوم الشرط والوصف والتعليل وصارت بذلك
واضحة الدلالة على حجية خبر العادل من حيث عدم تعمده للكذب
لا من جميع الجهات والحيثيات كاحتمال عدم خطأه في حدسه
حتى تشمل الاجماع المنقول فان الاشكال في اعتبار الاجماع المنقول انما هو
من حيث احتمال خطأ الناقل في حدسه لا من حيث احتمال تعمده للكذب

وذلك لان احتمال تعمده للكذب منتفٍ قطعاً في حق الناقل للاجماع وهو من علمائنا الاخيار الذين هم من حملة الاخبار المأثورة عن الائمة الاطهار عليهم السلام فانهم اجل شأناً واعظم قدراً من ان يكذبوا على الله ورسوله وخلفائه المعصومين وآية النبأ تدل على حجية خبر العادل من حيث عدم الاعتناء باحتمال تعمده للكذب لا مطلقاً حتى تشمل الاجماع ايضاً وبان الآية لا تدل على عدم الاعتناء بسائر الاحتمالات فلابد فيه من الرجوع الى اصالة العدم اي اصالة عدم الخطأ واصالة عدم النسيان واصالة عدم التجوز واصالة عدم الهزل ونحوها ومن المعلوم ان هذه الاصول مختصة بالخبر الحسي ولا يشمل الخبر الحدسي كالاجماع فهذه الاحتمالات ظلت باقية في الاخبار الحدسية لا نافي لها.

وتشهد بذلك عدة شواهد:

الشاهد الاول: التفصيل في الحكم بين العادل والفاسق كما هو مقتضى مفهوم الوصف ومفهوم الشرط ومن المعلوم ان التفريق بين العادل والفاسق

انما هو من جهة تعمد الكذب في الفاسق وعدم تعمده في العادل واما في سائر الجهات فهما متساويان لا فرق بينهما فالآية لا تنفي احتمال الخطأ في الحدس والحال ان حجية الاخبار الحدسية انما تتم اذا لم يحتمل فيها الخطأ في الحدس ولم تتسرب اليها هذا الاحتمال وبما ان الاجماع المنقول من الاخبار الحدسية التي لا تنافي لاحتمال الخطأ فيها فلا تكون حجة وان كان الناقل عادلاً وذلك لان حجية خبر العادل حجية حيثية اجمالية وليست حجية مطلقة دائمية فان خبر العادل حجة من حيث عدم الاعتناء باحتمال تعمد الكذب فيه واما حجيته من سائر الحيثيات والجهات والاحتمالات فلا تدل عليه دليل ولا تكون العدالة مناطاً عقلائياً لتصويب خبر العادل بالنسبة الى حدسيه كما لا تكون مناطاً لتخطئة خبر الفاسق بالنسبة الى حدسيه فان الاصابة وعدم الاصابة لا ترتبطان بعدالة المخبر وفسقه

هذا تمام الكلام في تقريب الشاهد الاول.

الشاهد الثاني : التعليل الوارد في الآية بقوله «ان تصيبوا قوماً»
وبيان ذلك ان مفاد التعليل هو كون احتمال الوقوع
في الندم علةً لوجوب التبين عندما كان المخبر
فاسقاً فالحكم الوارد في الآية معلّل مؤكّد بفرق
هذا التعليل بين خبر العادل وخبر الفاسق
والملاك في هذا التفريق هو خصوص احتمال تعمّد الكذب
والوجه في ذلك ان التعليل انما يصلح علةً للتفريق اذا كان تعليلاً
بامرٍ مختص ولم يكن تعليلاً بامرٍ مشترك بين العادل والفاسق
ومن الواضح ان احتمال الخطأ امر مشترك بينهما دون احتمال
تعمد الكذب فانه امر مختص بالفاسق فان مقتضى التعليل
هو وجوب التبين من حيث احتمال تعمّد الكذب
ولو أُريد وجوب التبين من حيث احتمال الخطأ لزم التعليل بامر مشترك
ومن القبيح تعليل احد الحكمين المتضادين بعلة مشتركة بينهما اذ
جعله علةً لاحدهما دون الآخر معناه عدم كونه علةً مشتركة وهو خلف
والحاصل ان الوقوع في الندم من جهة الخطأ أمر مشترك بين العادل والفاسق

فلا يصلح للتعليل على التفريق ويتضح من ذلك ان المقصود
من الآية نفي احتمال تعمد الكذب عن خبر العادل دون الفاسق
ولا يخفى ان التعليل في المقام يدل على التفريق ولا يدل على التعميم
وبينهما فرق سوف نتعرض له في مباحث حجية خبر الواحد ان شاء الله
وهناك بحث آخر وهو ان الآية هل تدل على حجية خبر العادل في
خصوص الاحكام او تدل على حجية خبر العادل مطلقاً اي في الاحكام و
الموضوعات ؟ والمصنف قدس سره افاد بان الآية لا تشمل
الشهادة الحدسية وان قلنا بحجية الخبر مطلقاً. وذلك لان المفروض
ان الآية نافية لخصوص احتمال الكذب من دون نفي سائر
الاحتمالات المتطرقة العقلائية كاحتمال الخطأ والسهو والنسيان
واذا لم تكن الآية نافية لاحتمال الخطأ في الحدس والخبر فلا تشمل
الشهادة الحدسية المتحملة لاحتمال الخطأ احتمالاً عقلائياً فاذا قلنا
بدلالة الآية على اعتبار شهادة العدل تختص اعتبارها بالشهادة الحسية
ولا تشمل شهادة العدل الحدسية.

١٩٩٧/٤/٢٣

ان قلت: ان مجرد نفي احتمال الكذب لا يكفي في جواز قبول خبر العدل بل يجب التبين في خبر العدل ايضاً لاحتمال خطأه وسهوه (حسيّاً كان او حدسيّاً) وهذه الاحتمالات متطرقة في خبر العادل فيجب التبين عنه من جهة تطرق هذه الاحتمالات والحال ان ظاهر الآية عدم وجوب التبين في خبر العدل مطلقاً فالقول بان الآية تدل على نفي احتمال تعمد الكذب في خبر العادل لا يعني القول بوجوب قبول خبره بل يجب فيه التبين أيضاً غاية الامر وجوب التبين في خبر الفاسق من جهتين و في خبر العادل من جهة واحدة.

والحاصل انّ مجرد نفي احتمال الكذب العمدي لا يعني حجية خبر العدل

قلت: نعم، ولكن سائر الاحتمالات المتطرقة كاحتمال الخطأ تنتفي بأصالة عدم الخطأ في الحس وهذا الاصل العقلائي اطبق عليه العقلاء في جميع الموارد فيكون خبر العادل الحسّي حجة لانتفاء جميع الاحتمالات فيه بالآية او بالاصل.

واما خبر العادل الحدسي فليس حجة لعدم ما ينفي عند احتمال الخطأ
في حدسيه ومع بقاء هذا الاحتمال لايمكن الحكم بحجية خبره الحدسي
فان احتمال الخطأ في الحدس احتمال قوي لا نافي له عندهم
واما احتمال الخطأ في الحس فهو احتمال ضئيل ينفيه الاصل العقلائي
لا مطلقاً بل فيما اذا لم يكن المخبر ممن يكثر عليه الخطأ فاذا كان
المخبر كثير الخطأ والاشتباه فلا يعتنى بخبره الحسي ايضاً وذلك
لعدم جريان اصالة العدم في حقه فان اصالة عدم الخطأ اصل
عقلائي وليست من الاصول التعبدية ومن المعلوم ان الاصول
العقلائية انما تجري لتأمين اغراضهم العقلائية والوصول الى غاياتهم
ومنافعهم ولا تجري تعبداً وهذا بخلاف الاصول الشرعية فانها تجري
تعبداً وتسهيلاً وترخيصاً ونحو ذلك وهناك فروق اخرى جوهرية
بين هذين السنخين من الاصول ذكرناها سابقاً فراجع
والحاصل من بيان الشاهد الثاني هو التفريق بين الخبر الحسي
والخبر الحدسي مطلقاً سواء كان المخبر عادلاً ام فاسقاً.

الشاهد الثالث من الشواهد اختصاص اصالة العدم بالخبر الحسّي: انهم يعتبرون في الشاهد والراوي ان يكون ضابطاً بحيث لا ينسى ولا يسهو فلو دلّت الآية على نفي جميع الاحتمالات لم يكن وجه لهذا الاعتبار والاشتراط فيكون نفي سائر الاحتمالات بالاصل العقلائي وهو مختص بالخبر الحسّي. وقد يتوهّم ان الآية تقتضي نفي جميع الاحتمالات الّا انّ الاجماع قام على تخصيص الآية باعتبار الضبط في المُخبر ولكن هذا التوهّم باطل حيث ان اعتبار الضبط في جميع موارده كالشهادة والرواية والافتاء ليس مستنداً الى دليل خارجي مخصّص للآية وهو الاجماع بل اعتباره انما يكون من جهة عدم المقتضي لنفي احتمال النسيان في غير الخبر المتعارف فالآية تدل على نفي احتمال الكذب وسائر الاحتمالات تُنفى بالاصل العقلائي و من المعلوم ان هذه الاُصول العقلائية انما تجري بالنسبة الى الاخبار المتعارفة فالآية غير شاملة لاخبار من لا يكون ضابطاً.

والحاصل ان المراد بوجوب قبول خبر العادل لیس هو تصدیقه مطلقاً بل رفع التهمة عنه من حیث احتمال تعمده للکذب کما فی قوله " صاحب الودیعة والبضاعة مؤتمنان " فان فیه احتمالین احدهما کون المراد بالمؤتمن هو الأمین وثانیهما کون المراد به من لیس بمتهم. وکیف کان ان الاحتمالات المتصورة فی وجوب التبین عدیدة :

١ـ الوجوب النفسی أی التکلیف الشرعی
٢ـ الوجوب الارشادی الی عدم الحجیة من خبر الفاسق
٣ـ الوجوب الشرطی ای ان العمل بخبر الفاسق مشروط بالتبین
٤ـ الوجوب الغیری المقدمی ای تحصیل الظن بالحکم عند العمل بخبر الفاسق
٥ـ الوجوب العقلائی الناشئ من مناطه

واحسن هذه الوجوه هو الوجه الاخیر وتحقیق ذلک موکول الی محله

الشاهد الرابع : انه لم یستدل احد من الاعلام علی حجیة الفتوی بآیة النباء لان الافتاء خبر حدسی والآیة لاتدل علی نفی الخطأ فی الحدس مع استدلالهم علی حجیة الفتوی بآیتی النفر والسؤال .

والشاهد الخامس والأخير: اطبق معظم الفقهاء على عدم اعتبار الشهادة في المحسوسات اذا لم يستند الى الحس والوجه في ذلك ليس إلّا عدم دلالة الآية على وجوب تصويب خبر العادل فلو دلت الآية على حجية خبر العدل مطلقاً لم يكن وجه لهذا الاشتراط، وان علله صاحب الرياض بما لا يخلو عن نظر

والحاصل انه لا ينبغي الاشكال في ان الإخبار عن حدس ليس حجة إلّا على المقلِد فليست الآية شاملة لكل خبر حسي او حدسي بل هي مختصة بالأخبار الحسية دون الحدسية فدعوى الشمول اولاً ثم دعوى خروج ما خرج فاشلة:

ان قلت: بناءً على دلالة الآية على نفي احتمال تعمد الكذب اذا اخبر الفاسق بخبر يُعلم بعدم احتمال تعمده للكذب فيه تكون شهادته فيه مقبولة مع انها مردودة اجماعاً مما يكشف عن ان المناط ليس هو احتمال تعمد الكذب بل المناط هو العدالة والفسق ومن المعلوم ان العدالة متوفرة في نقل الاجماع فيكون حجة.

قلت: ان المراد مما ذكرنا ان الآية ساكتة عن سائر الجهات والاحتمالات

فلا تدل الآية إلّا على مانعية الفسق من حيث قيام احتمال تعمد الكذب معه فيكون مفهومها عدم المانع في العادل من هذه الحيثية. فلا تدل على وجوب قبول خبر العادل مطلقاً حتى اذا لم يمكن نفي خطئه بأصالة عدم الخطأ كما في الأخبار الحدسية فان هذا الاصل مختص بالاخبار الحسية وشرطية العدالة او مانعية الفسق لابدّ لها من دليل آخر

الامر الثاني من الامرين اللذين قدّمها المصنف لاثبات عدم الملازمة وهو ان ناقل الاجماع انما ينقل قول الامام عليه السلام عن حدس فلا تشمله ادلة حجية خبر الواحد المختصة بالاخبار الحسية.

فهناك فروعات قد يدعى انحصار دليلها في الاجماع كحرمة قطع صلاة الفريضة اختياراً ومبطلية التعليق في العقود واعتبار اللفظ في النكاح ومبطلية الفعل الكثير في الصلاة وبطلان الوقف المنقطع الآخر وفورية ازالة النجاسة عن المسجد وعدم صحة اسقاط ما لم يجب وبطلان شركة الابدان واعتبار البلوغ في المفتي وارث الخيار ونجاسة ولد الكافر وغيرها من الموارد الكثيرة.

ويبدو من الضروري دراسة القواعد والضوابط في مجالات الفقه دراسة
أكثر عمقاً ودقة ومن تلك القواعد والمسائل مسألة الشروط حيث
انها اصبحت محلاً للبحث والنقاش من شتى الجهات وهي تنقسم الى قسمين
الابتدائية والضمنية وقد عرف الشرط بتعاريف منها ان الشرط
هو الالتزام الذي يكون في ضمن العقد وبناءً عليه فكل شرط في ضمن
العقد يكون شرطاً حقيقة وصار نافذاً وكل شرط لم يكن في ضمن العقد
يسمى بالشرط الابتدائي وقد وقع الخلاف في نفوذه ففي هذا الباب
نحن على مفترق حاسم إمّا نقتفي موارد الاستعمال لهذه المفردة الفقهية
وامّا نسير على ما سار عليه العقلاء ونلقي ضوءاً بالتحليل العقلائي على تقتضي
وجوب الوفاء بالشرط فهناك مسلكان اصدقها اوثق من الآخر
وهو التحليل العقلائي للشرط وان العنصر المؤثر في وجوب الوفاء
به هل هو مطلق التعهد او خصوص التعهد الضمني ؟ وقد سبق ان ذكرنا
ان الضمنية دخيلة في الحكم حسب الارتكازات العقلائية و
يكون للشروط الابتدائية وجوب لا يستتبع وضعاً بخلاف الشروط
الضمنية فان التكليف فيها مستتبعة للوضع .

واما الضمنية فلها عدة تفاسير يسمح بها الاعلام في مسفوراتهم القيمة :

الاول : ان يكون المقصود بالضمنية مجرد الظرفية وان العقد ظرف للشرط من دون اي ربط بين العقد والشرط

الثاني : ان يكون المقصود بالضمنية هو القيدية بان يكون الشرط قيداً في الواقع موجباً لتخصيص متعلق العقد مما يستلزم كون الشرط الفاسد مفسداً للعقد مع ان عدم الوفاء بالشرط لا يوجب ذلك فان تخلف الشرط يوجب الخيار لا اكثر فلا يمكن ان يكون المراد بالضمنية هو القيدية

الثالث : ان يكون المقصود بالضمنية هو الداعوية ومن المعلوم ان تخلف الداعي لا يؤثر في شيء

الرابع : ان يكون المقصود بها هو التقابل بين الشرط والعقد مما يجعل التزام كل منهما في مقابل التزام الآخر مستقلاً من دون تقييد بينهما فلا يكون التخلف عن الشرط موجباً لعجز الطرف الآخر عن الوفاء بالعقد بخلاف موارد القيدية وهذا النوع من الشرط انما هو في العقود غير المسماة او العقود غير اللازمة .

ينقسم الاجماع من جهات عديدة :

١- تقسيمه بحسب مباني حجيته الى حسي ولطفي وحدسي وتقريري

٢- تقسيمه من حيث تكونه الى محصّل ومنقول

٣- تقسيمه من حيث مدرك الحكم المجمع عليه الى مدركي ومحتمل المدرك وتعبدي

٤- تقسيمه من حيث تنصيص المجمعين على الحكم وعدمه باجماع بسيط ومركب

٥- تقسيمه من حيث زمان انعقاده باجماع القدماء والمتأخرين...

فالاجماع المعتبر هو الاجماع التعبدي الذي لم يستند فيه المجمعون على أيّ دليل عقلي أو نقلي ولم يكن هناك ما يصلح للدليلية على الحكم المجمع عليه من الارتكازات والسيرة ونحوهما نعم قد يقال بترتب فائدة على الاجماعات المدركية وسوف نحاول الوقوف عليها ضمن البحوث القادمة والمسألة قد تسامح فيها الأعلام جداً ومستند شيخ الطائفة في باب حجية الاجماع الكاشف هو قاعدة اللطف بانّه لو كان رأي الجميع خطأً يجب على الامام عليه السلام ان يُدلي برأيه بايّ طريق يراه ممكناً وصواباً وقد وقع هذا الرأي مورد النقض والابرام بين الاعلام فوافقه عليه جماعة وخالفه جماعة أخرى وكان هو سائر مباني حجية الاجماع أيضاً صارت معركة الآراء..

اذا عرفت ما ذكرنا من ان الاجماع هو اتفاق علماء العصر ويطلق مسامحة على اتفاق جماعة احدهم الامام عليه السلام او ضم مولد الى اقوالهم ، فنقول :

ان هناك تقسيمين للخبر تقسيم ثلاثي وتقسيم سداسي

اما الاول فهو عبارة عما يلي :

١- الاخبار عن الموضوعات الخارجية في مقام الترافع ونحوه فهنا يعتبر العدد والعدالة

٢- الاخبار عن الموضوعات الخارجية في غير موارد الترافع وهنا يعتبر الوثاقة

٣- الاخبار عن الاحكام الشرعية وهنا يعتبر خبر الواحد حجة

اما الثاني فهو كالتالي :

١- ان يكون الاخبار عن امر محسوس اخباراً ناشئاً عن الحس كالمشاهدة

٢- او يكون الاخبار عن امر محسوس مع احتمال استناد خبره الى الحدس لا الى الحس ففي هذين القسمين تتم الحجية وتجري اصالة الحس في الثاني

٣- او يكون الاخبار عن حدس قريب من الحس بحيث لا يكون له مقدمات بعيدة كالاخبار عن شجاعة زيد فانها تعرف من آثارها الظاهرة . وهذا ملحق بالاول .

٤- او يكون الاخبار عن حدس بعيد عن الحس مع كون حدسه ناشئاً من مبادي كانت الملازمة بينها وبين المخبر به تامة عند المنقول اليه كالاخبار عن اتفاق الف فقيه على حكم

٥ - ان يكون اخباراً عن حدس بعيد عن الحسّ مع كون حدسه ناشئاً من مبادي كانت الملازمة بينها وبين المخبر به غير تامة عند الشخص المنقول اليه كالاخبار عن اتفاق عشرة من الفقهاء على حكم

٦ - ان يكون اخباراً عن حدس بعيد عن الحسّ مع الشكّ في المخبر به من حيث انه هل هو اتفاق الالف او اتفاق العشرة ؟

ففي هذه الاقسام الثلاثة الاخيرة (٤ و٥ و٦) خلاف بينهم ولها صور

الاولى : الاخبار الحدسي البعيد مع عدم ثبوت الملازمة في نظر المنقول اليه

الثانية : الشك في كون نقل اللازم (قول الامام) حسّياً او حدسيّاً

الثالثة : الاخبار الحدسي البعيد مع ثبوت الملازمة في نظر المنقول اليه

الرابعة : الاخبار الحدسي البعيد مع الشكّ في ثبوت الملازمة

الخامسة : الاخبار بالسبب الناقص المتمّم بغيره من الاجماعات والاقوال والامارات

السادسة : الاخبار الحدسي عن الملزوم بان يتحدّس الناقل وجود الاجماع فيكون من باب ضميمة حدس الى حدس (او عدم وجود اجماع).

السابعة : الشكّ في كون الاخبار عن الملزوم حسّياً او حدسيّاً .

وعمدة البحث فيها ان أصالة الحس هل تجري ام لا ؟

واعلم ان العقلاء كما يعتمدون على خبر الثقة فيما علم كونه عن حسّ كذلك يعتمدون عليه فيما أُحتمل كونه عن حسّ ويسمّى ذلك عندهم بأصالة الحسّ وقد تطرّق لذلك الاصوليون والفقهاء وائمّة الرجال وجريان هذا الاصل مشروط بان لا يكون هناك امارة على الحدس او اعتقاد الملازمة فيما لا تكون هناك ملازمة نوعيّة عرفيّة ومن الواضح ان الاجماعات المنقولة فاقدة للشرط المزبور حيث انها مبنيّة على حدس الناقل عادةً او على اعتقاد الملازمة عقلاً ولا ظهور لها في استنادها الى سبب متعارف حسّي كالسماع المباشري فلا تجري فيها أصالة الحسّ العقلائية .

واعلم ان مستند علم الحاكي لقول الامام عليه السلام احد الامور التالية :

الاوّل : الحسّ وهو نادر

الثاني : قاعدة اللطف وهذا هو الطريق الوحيد للشيخ في نقل اجماعاته

الثالث : الحدس وهو العمدة في الباب وهو على وجهين :

الف : حصول الحدس من طريق حسّي

ب : حصوله من مبادي حدسيّة .

واعلم ان هناك موارد عديدة أُلحق فيها شيء بشيء آخر في الحكم كالحاق الفقاع بالخمر وعصير الزبيب والتمر بالعصير العنبي والحاق المجوس باليهود والنصارى والحاق الخنثى المشكل بالمرأة والمشاهد بالمساجد والبخار والدخان بالغبار في المفطرية والحاق اسماء المعصومين بلفظ الجلالة في حرمة مس المحدث لها والحاق مراقد العلماء والاولياء بمراقد الائمة عليهم السلام في بعض الاحكام كجواز تعمير قبورهم وتجديد بنائها لما يترتب عليه من المصالح الدينية. وذكر الفقهاء ان الشيء يلحق بالاعم الاغلب استناداً الى حجية مطلق الظن وناقشه النراقي في العوائد

وهناك موارد تم فيها الالحاق الفقهي وهي ما يلي:

١- الحاق غير المنصوص بالمنصوص اذا كان المنصوص ذا علة منصوصة قطعية كما في الاسكار

٢- الحاق الموارد غير المنصوصة في باب مفهوم الموافق والاولوية العرفية

٣- الحاق غير المنصوص بالمنصوص في باب تنقيح المناط والغاء الخصوصية

٤- الالحاق في موارد اتحاد طريق المسألتين.

٥- الالحاق في موارد ثبوت المناسبات بين الحكم والموضوع

٦- الالحاق في موارد العناوين الطريقية فان الخصوصية فيها ملغاة

ويبقى هناك أمر وهو أنّ الالحاق من مسانخات الاطلاق
ويترتب فيه ما يترتب في الاطلاق من ضوابطها وشروطها مذكورة في محله
وتوضيح ذلك أن الاحكام اما مترتب على الذوات وامّا مترتب
على العناوين ومن المعلوم ان العناوين تارة عناوين مشيرة
الى الذوات وتارة اخرى عناوين كلّية موضوعيّة وثالثة عناوين
طريقيّة الى معنى آخر كالفقيه والراوي والناظر عند الامر بالرجوع اليهم فان المراد
من الارجاع الى من كان موصوفاً بهذه الصفات هو الرجوع الى ارشاده و
رأيه لا الرجوع الى نفسه وشخصه كما نص عليه السيد رضا الصدر قدس سره في الاجتهاد والتقليد
فالالحاق في هذا القسم الثالث جائز بلا خلاف كالقسم الثاني و
هو العناوين الموضوعيّة وانما الكلام في الذوات والعناوين المشيرة
اليها فهل يمكن فيها الالحاق ام لا؟ والحق انه يمكن الحاق سائر
غير المنصوص بهذه المنصوصات في هذين القسمين بواسطة العناوين
المعهودة فيها الاستظهاريّة او الارتكازيّة فيتم الحكم في الملحقات على نحو
الاحكام المترتبة على موضوعاتها بواسطة عروضيّة لا بواسطة ثبوتيّة.

فقد ألحق الفقهاء المشاهد المشرفة بالمساجد في أغلب أحكامها من قبيل حرمة تنجيسها أو فعل ما يوجب هتك حرمتها كفعل المحرمات فيها أو إقامة الحدود أو دخول الجنب فيها والوجه في ذلك هو أن أحكام المساجد على قسمين أحدهما تترتب على ذات المسجد بما هو مسجد وثانيهما تترتب على المسجد بعنوان أنه محل للعبادة والتقرب لابد من تعظيمه وتشريفه من باب تعظيم شعائر الله. وقد ذكرنا أن هناك فرقاً بين اسراء الحكم من مورد إلى مورد آخر والحاق مورد إلى مورد النص فالأول يوجب ترتب جميع آثار الحكم المسرى إلى المسرى إليه والثاني ليس كذلك بل تقتصر فيه على ترتب خصوص ما يترتب على الملحق به من حيث عنوانه الارتكازي أو عنوانه الاستظهاري عرفاً ولا تترتب جميع أحكام الملحق به على الملحق وكذلك التربة الحسينية فإنها في حكم المشاهد المشرفة لا المصحف والمسجد فالالحاق يتوقف على ما يساعده من الارتكاز العرفي أو الاستظهار العرفي كما في المسألة الواردة في بعض كتب الاعلام الفقهية من أنه هل هناك فرق بين العصير ونفس العنب عندما غلى ماء العنب في حبة من غير عصر؟

فهل هناك فرق بينهما ام لا ؟ والبحث منصب على جهتين :

الجهة الاولى : موضوعية العصر

الجهة الثانية : موضوعية الخروج

اما الجهة الاولى فقد ذهب المحقق الاردبيلي في المجمع الى اشتراط العصر فلو غلى ماء العنب في جوفه وحبته لم يصدق انه عصير غلى ففي تحريمه تأمل ولكن صرحوا به فتأمل والاصل والعموما[ت] وحصر المحرما[ت] دليل الحل حتى يعلم الناقل وقد استشكل فيه الشيخ الاعظم الانصاري بان التعبير بالعصير من باب التعبير بالغالب والا فلابد من ان لا يحكم بالحرمة اذا استخرج ماء العنب لا بالعصر بل بالغليان وهو واضح الفساد

وفي كلام الشيخ الانصاري تأمل بل منع حيث انه خلط بين الجهتين فان هناك جهتين جهة العصر وغيره وجهة الخروج وعدمه ومن المعلوم ان التعدي من الخارج بالعصر الى الخارج بغير العصر لا يقتضي التعدي الى الداخل فان الارتكاز يساعد على الفرق العرفي بين الخارج والداخل فالعصر ليس له موضوعية ولكن الخروج له موضوعية . هذا .

واما عصير الزبيب فالبحث فيه ذو جهات عديدة ذكرناها سابقاً

ويظهر من الشيخ الاعظم ان الصفة التي تقصد منها الحرام على اقسام خمسة

١- ان تكون دخيلة في زيادة الثمن ويبذل بازائها شيء منه

٢- ان تكون دخيلة في زيادته على نحو الداعي من دون بذل شيء بازائها

٣- أن لا تكون دخيلة في زيادته ولا تلاحظ اصلاً.

٤- ان تلحظ الصفة من حيث انها صفة كمال قد تصرف في المحلل وقد تصرف في الحرام

٥- ان تكون لها صفة كمال لا يعتد بها كمنفعة محللة الا نادراً.

وفي القسم الأول المعاملة باطلة بعد عدم وجاهة صحتها مطلقاً والتفكيك بين المقيد وقيده باطل عرفاً وشرعاً

وفي القسم الثاني يكون مقتضى القاعدة هو الصحة من دون خيار حتى عند تخلف الوصف بناءً على عدم تأثير الدواعي في شيء

وفي القسم الثالث يكون صحتها اوضح لعدم مانع اصلاً

وفي القسم الرابع ترجح الصحة ايضاً وفي القسم الخامس ذكر المصنف وجهين اقواهما الجواز لوجود المقتضي وانتفاء المانع (وهو النص):

وكلمات المصنف قابلة للنقاش من عدة جهات:

الاولى: عدم امكان الاستدلال بالآية بعد قوة احتمال كون الباء فيها سببية بحيث انه ليست في مقام بيان شروط العوضين واعتبار المالية فيهما

الثانية: يمكن ان يكون وزان الصفة في هذه المسألة ونظائرها وزان الشرط الملحوظ او المذكور في العقد ومن المعلوم عدم بطلان المعاملة بفساد الشرط او تخلّفه او تبعّضه فان المعيار هو ما وقع عليه الانشاء لاما قُصِدَ لُبّاً والمفروض انّ البيع يقع بازاء العين لا بازاء الصفات والمنافع

الثالثة: يمكن ان نفرّق فيهما هذا الوصف بين كونه وصفاً معتدّاً به وركناً مقوّماً للمبيع بحيث يكون عنواناً له وبين كونه وصفاً غير معتدّ به لا تتقوم به المبيع

الرابعة: ان صفة التغنّي مانعةٌ عن صحّة البيع على كلّ تقدير فانها اذا لوحظت في مقام البيع اوجب سقوط العين عن المالية شرعاً واذا لم تلاحظ فيه لا ريب في الجارية اصلاً وبعبارة اُخرى انّ هذه الصفة من الصفات المسقطة للعين عن المالية بوجودها مع قطع النظر عن لحاظها فالمانع هو وجودها في الجارية. وظاهر النصوص الدالة على منع بيع الجارية المغنّية هو المنع المطلق لهذه الجهة الذاتية.

وقد سبق ان ذكرنا ان التحريم قد يكون تكليفياً وقد يكون قانونياً والتحريم القانوني تحريم وضعي لا تتوقف فعليته على شروط فعلية التكاليف فالقصود والملاحظات والمناسبات ساقطة في هذا النوع من الحكم الشرعي القانوني الوضعي فالممنوع في هذا السنخ هو مطلق الفعل لا الفعل الاختياري فلا يرضى الشارع بوقوع الفعل خارجاً مطلقاً ولو لم يكن اختيارياً. وهذه الخطابات القانونية كثيرة في مجال الفقه فان التكاليف المولوية انما تتعلق بالافعال الاختيارية وهذه التكاليف مشروطة بعدة شروط فان لها مراحل اربع ذكرها أئمة الاصول في كتبهم وهناك تكاليف أخرى مُسجلة على العباد من دون ان ترتبط باختياراتهم لان غرض الشارع فيها هو الاجتناب المطلق والاتيان المطلق ففي هذا النوع من التشريع يكون الحكم فعلياً من جميع الجهات بحيث لا يرضى الشارع بمخالفته مطلقاً فان الاختيار ملحوظ في هذه التشريعات في مقام الامتثال لا في مقام الجعل والتنجز فالاحكام تامة فعلية منجزة على الجميع لا بد من امتثالها خارجاً بالاختيار.

والحاصل انَّ صفة التغنّي مانعةٌ من جواز المعاملة ذاتاً حيث ان الشارع حرّم بيعها وثمنها على نحو التحريم المطلق القانوني من جرّاء اسقاط ماليّة هذه الاعمال التي قورنت بصفات فاقدة المالية شرعاً و رغبة الناس في امثال هذه الصفات والاعمال قد قضى عليها الشارع وخطّئها جزماً من خلال ما وصل الينا من النصوص الكثيرة المانعة عن بيعها.

والحاصل ان مانعيّة التغنّي انما هي من جهة وجود هذا الوصف في الجارية وليس من جهة لحاظ هذا الوصف فيها بالاشتراط او التقييد او الداعي كما تعرّض لها الاعلام في ذيل المسألة. وهل انّ تعلّق الحكم على الوصف ظاهرٌ في دخالته في الحكم على نحو الحيثية التقييدية او على نحو الحيثية التعليلية فيه خلاف تظهر الثمرة فيما اذا تابت المغنية عن عملها وتركت الاشتغال به. فلو قلنا ان الوصف دخيل في الحكم بوجوده كان الحكم هو التحريم ايضاً وان قلنا ان الوصف دخيل فيه بلحاظه عند العقلاء وتنافسهم عليه كان الحكم هو الجواز.

وبعبارة اخرى: ان هذه الصفة هل هي ملحقةٌ بالذات او ملحقةٌ بالعناوين والعوارض؟ فيه بحث.

استدل بالاجماع في فروع كثيرة لا تحصى ولكنه لم تتوفر فيه اكثر من الاجماعات المدعاة

شرائطها اعتبار الاجماع ونحن نتعرض لنماذج من هذه الفروع من شتى ابواب الفقه

منها تحديد الكر بالف ومائتي رطل عراقي وهذا ما ادعى عليه الاجماع فقد

ذكر في كشف اللهوز ج ١ ص ٤١ عن شيخ الطائفة انه ادعى الاجماع على كون الرطل عراقيا

وخالفه السيد والصدوق وقد صرح الفقهاء بان الرطل المدني مثل العراقي ونصفه كما

في المدارك ج ٥ ص ١٤٢ والجواهر ج ١٥ ص ٢٠٨ فالاجماع المدعى غير محقق

ومنها رفع الحدث بالغسالة حيث ادعى المحقق عليه الاجماع في المعتبر ج ١ ص ٩٠

وظاهر الدروس ج ١ ص ١٢٢ وجود المخالف في المسألة والسكوكي نسبه الى اشهر القدماء

واشكل عليهم البحراني في الحدائق ج ١ ص ٤٩٠ : دعوى الاجماعات في كلامهم مجازفة

وناقشه السيد الخوئي بانه مدركي ج ١ ص ٣٦٧

ومنها ازالة الخبث بالماء المضاف حيث اشتهر بين القدماء بانه

لا يزيل الخبث بل ادعى عليه الاجماع كما في المستند ج ١ ص ١٣٠ والجواهر وخالفه المفيد

فافتى بجواز ازالة الخبث بالماء المضاف وادعى السيد في الناصريات الاجماع عليه

وناقشه الهمداني والحكيم والسيد الخوئي فأين هذا من مقالة الجواهر ج ١ ص ١٤٤

" شهرة كادت تبلغ الاجماع بل هي الاجماع ؟؟!!

وقد استوفى الكلام حول الاجماع في الدورة السابقة فراجع المسودات ص ٩٦

ومنها نجاسة الخمر فقد ادّعى السيد والشيخ الاجماع عليه وفي المسالك ج ١ ص ١٢٢ ان نجاسة المسكرات هو المذهب وخالف في ذلك علي بن بابويه القمي على ما نقل عنه في الجامع للشرائع كما خالف ابن ادريس والصدوق والسيد المدارك والسيد الخوئي ج ٣ ص ٨٣ بناءً على مقتضى القاعدة الاولية دون مقتضى النصوص الواردة .

ومنها اشتراط كون مال المضاربة عيناً لا ديناً فان الاجماع هو العمدة فيه كما عن المستمسك ج ١٢ ص ٢٥٨ وفي الجواهر دعوى الاجماع عليه

ومنها سقوط اعتبار اذن الاب اذا منع ابنته من التزويج بكفوها مع ميلها بالزواج كما افتى به السيد اليزدي وعلله الحكيم بالاجماع وهو العمدة في الخروج عن عموم الولاية ج ١٣ ص ٢١ المستمسك .

ومنها ما اذا كان لشخص مال عند غيره أمانة او وديعة فضاربه بذلك المال فقد حكم الفقهاء بصحته وعللوا لذلك بالاجماع كما صرح بذلك السيد الحكيم .

وهناك نكتة هامة ينبغي الالتفات اليها وهو ان كثيراً من الادلة المستدل بها في بعض الاجماعات المدعاة لم يستند اليه المتقدمون من الاصحاب بل تمسك بها المتأخرون وهذا غير تام في حجية الاجماع الحدسي الذي كان تعبداً محضاً عندهم هذا مضافاً الى فقدان الرواية الكاملة سنداً او دلالة في كثير من الفروع فللاجماعات خطورة خاصة ودور كبير في مقام الاستدلال فلا تغفل

وللمحقق التستري كلام في الاجماع وطرقه التي انهاها الى اثنى عشرة طريقاً فيما صنفه في المواسعة والمضايقة لا بأس بذكر الطريق الثاني عشر ويختص بالامام الثاني عشر صلوات الله عليه وعلى آبائه المعصومين المنتجبين وعجل الله تعالى فرجه وسهل الله مخرجه واوسع الله منهجه ومحصله ان يحصل لبعض الاولياء العلم بقوله عليه السلام بعينه باحد الوجوه عن المنافية لاضياع رؤيته في غيبته ولم يكن مأموراً باخفائه ولكتمانه او كان مأموراً باعلامه بحيث لا ينكشف حقيقة امره فيبرزه في مقام الاستدلال بصورة الاجماع خوفاً من التكذيب والاذاعة والضياع وربما يكون العلم بقول الامام هو الاصل في شيء من الزيارات والمندوبات التي لا يوجد لها مستند ظاهراً وهكذا في شيء من الدعوات كما في مهج الدعوات وربما يجعل قولاً مجهول القائل كيلا يضيع الحق ويرتفع من اهله ولعل ما نقل عن بعض المشايخ من كثرة الميل الى الاقوال المجهول لها القائل وتقويتها كان من هذه الجهة وقد افاد الشيخ البهائي في الحبل المتين: ولقد اشتدت عناية متأخري الاصحاب بتفسير القول بالترتيب الحكمي في الغسل الارتماسي واطنبوا الكلام فيه ولعل السبب في ذلك ان جهالة نسب القائل واسمه مع العلم بكونه من علماء الطائفة توجب على مقتضى قواعدنا مزيد الاعتناء بقوله زيادة على ما اذا كان معروفاً ونقل مثله من صاحب نور الثقلين على ما في شرح التهذيب للمحدث الجزائري الاخباري.

قاعدة الاعانة على الاثم

وكانت هذه القاعدة منذ اقدم عصور الفقه الشيعي موضع العناية والاهتمام لما لها من عظم خطرها من جهة انها تبحث عن مقولة ثقافية تحوم حول قلع مادة الفساد في المجتمع الاسلامي وقد استند اليه الشيخ في المبسوط حيث افتى بحرمة اعطاء الزكاة الى الفقير المقيم على المعاصي وبطلان الوصية باجارة المال للبيع والكنائس وافتى المحقق بحرمة بيع كل ما يفضي الى مساعدة الحرام وفي التذكرة: ان الاعانة على فعل المعصية معصية. ج٢ ص٤٢٩

ويعتبر في حقيقة الاعانة امور تعرض لها المصنف ونستوفي الكلام حولها في محلد والكلام فعلاً في ان القصد هل هو معتبر في حقيقة الاعانة اوصدقها ام لا؟ الاكثر على عدم اعتبار القصد خلافاً للمحقق الثاني والسبزواري في الكفاية وغيرهما ويمكن التفصيل في المقام بين المحرمات من جميع الجهات وبين المحرمات من بعض الجهات فان الاعانة هو ايجاد المقدمة للوصول الى ذي المقدمة فقد تختلف الموارد. فهل ان مفهوم الاعانة من الامور الواقعية او من الامور المتغيرة الاعتبارية؟ فيه بحث. وقد وقع الخلاف في حقيقتها على وجوه

١ـ ما عليه المصنف من انه يكفي في تحققها مجرد ايجاد مقدمة من مقدمات فعل الغير وان لم يكن عن قصد.

٢ـ ما عليه الكركي من انها هي فعل بعض مقدمات فعل الغير بقصد حصوله منه لا مطلقاً واختاره السبزواري.

٣ـ ما عليه النراقي في العوائد من انه يعتبر في مفهومها وراء القصد وقوع الفعل المعان عليه خارجاً

٤ـ ما عليه الاردبيلي في زبدة البيان من تعليقه صدق الاعانة على القصد او الصدق العرفي على وقوع المقدمة بحيث انها اعانة

٥ـ التفريق بين الاعانة على المقدمات القريبة فتحرم وبين المقدمات البعيدة فلا تحرم

٦ـ عدم اعتبار شيء في صدق الاعانة الّا وقوع المعان عليه في الخارج بايجاد بعض المقدمات من قبل المُعين وهذا ما اختاره السيد الخوئي قدس سره

واعلم ان الصدق له معان ثلاثة :

الاول : الشمول الوضعي المفهومي كما في جميع الكليات على افراده

الثاني : المقبولة العرفية عندما لم يكن لغواً او مستهجناً او...

الثالث : الكفاية والوفاء بالغرض وتذكرنا سابقاً ان هذا المعنى يمكن التعبير عنه بكلمة جامعة وهي « كلما كانت الحيثية الدخيلة في تكوين شيء دخيلة فيه حدوثاً كان المورد من موارد الصدق العرفي المصطلح عندنا » فلا تغفل .

ثم ان المشتبه في الاعانة مفهوماً حيث انها مرددة في عدة مفاهيم لا تميز بينها الا بالتدقيق ولا يخفى ان لها مراتب عرفية تارة تكون واقعية وقعت في الخارج بتأثيرها في تحقق المعان عليه وتارة تكون قصدية محضة وثالثة تكون صدقية عند نظر العرف وهذه الاقسام مختلفة حكماً من جهة اختلاف الموضوع فان الاعانة الواقعية تتطلب حكماً والاعانة القصدية تتطلب حكماً آخر والاعانة الصدقية تتطلب حكماً ثالثاً ومن الواضح ان هذا القسم الاخير يترتب عليه الحكم التكليفي وهو التحريم لا التحريم لان الموضوع موضوع عرفي وليس موضوعاً شرعياً محضاً كما انه ليس موضوعاً عقلياً محضاً واما القسم الثاني وهو الاعانة القصدية فالحاكم فيه بتحقق الموضوع هو العقل الحاكم بالحسن والقبح فان الحاكم في الامور القصدية اذا قصدت هو العقل وهو يحكم بالتحريم بناء على قاعدة الملازمة او بناء على موضوعية القصد للحكم الشرعي اذا احرز العقل هذا الموضوع وجداناً فان قصد الاعانة على الاثم امر باطني يكشف عنه العقل الحاكم بالحسن والقبح وبعد احراز هذا الموضوع عقلاً يحكم الشارع بالحرمة ولا يخفى ان هذه الحرمة من المحرمات العنوانية وذلك لان حكم

حكم الشارع بالحرمة انما هو بواسطة قبح هذا القصد الباطني فهذا القصد بما هو قبيح عقلاً حرام شرعاً وبعبارة اخرى ان الاعانة على الاثم في هذه الموارد قصدية من دون ترتب الحرام على هذا القصد خارجاً والاعانة المقصودة قبيحة عقلاً فتكون الاعانة محرمة من حيث انها قبيحة وبعبارة ثالثة ان هذا القصد يحكم بالحرمة العنوانية شرعاً لانه مقدمة من مقدمات الحرام الذاتي وهو الاعانة على الاثم فهذا القصد بما هو مقدمة حرام لا بما هو قصد ومن الواضح ان مقدمات الحرام انما توصف بالحرمة اذا قصد التوصل بها الى الحرام فهذا العنوان اي قصد التوصل الى الحرام موضوع للتحريم العنواني وهذا الموضوع موجود فيما نحن فيه فان الاعانة القصدية مستبطنة لقصد التوصل الى الحرام نعم قد يقال ان القصد من الافعال الجوانحية فكيف يوصف بالحرمة؟ ويجاب عنه اولاً بمنع الكبرى وثانياً ان القصد ذو مراتب وذو افراد ويختلف بعض افراده عن بعض الافراد الأخر والحاصل ان قصد المحرم الذاتي محرم وان لم يكن قصد المحرم العنواني جائزاً.

واعلم ان القصد من الأمور ذات الاضافة كما انها من الصفات النفسانيّة كالعلم وقد وقع البحث حوله من جهة ان القصد هل انّ له موضوعيّة للاحكام المترتبة عليه او طريقيّة الى المقصود ؟

ظاهر المرتكز العرفي انّ القصد له موضوعيّة ولا تنظر اليه في المنظر العرفي كطريقٍ الى ما قُصِد فالمهمّ هو القصد لا المقصود كما في قصد السفر وقصد المسافة وهذا بخلاف صفة العلم فان طريقيّته اوضح عرفاً وارتكازاً من موضوعيّته كما في الاقامة عشرة ايّام حيث ان الموضوع هو العلم بها سواء قصدها ام لم تقصدها فانّ قصد الشيء نفس الشيء بخلاف العلم بالشيء فان العلم بالشيء ليس كذلك بل العلم شيء والمعلوم شيء آخر حسب الارتكاز العرفي فليس العلم بالشيء نفس الشيء والفرق بينهما يكمن في حقيقةٍ وهي ان القصد انما يتعلّق بالغايات بخلاف العلم فقد حصل للانسان علم بكذا ولكنّه لم تقصده ولم يطلبه واما اذا قصد الانسان شيئاً يطلبه ويرقّبه ويرصده فهنا قيل خذ الغايات واترك المبادئ ! خذ فاغتنم واشكر .

واعلم انّ الاشكال في صدق الاعانة تارة من جهة عدم القصد واُخرى من جهة عدم الصدق العرفي وثالثة من جهة عدم تحقق الفعل المعان عليه في الخارج فانه لا اشكال في صدقها اذا تحققت هذه الامور الثلاثة معاً انما الكلام في فقدان بعض هذه الاُمور كالقصد او الصدق او التحقّق الخارجي وفي المسألة الراهنة وهي حرمة البيع ممّن يُعلم انه يصرف المبيع في الحرام تمسّك الأعلام بعموم النهي عن التعاون على الاثم وقد يستشكل في صدق الاعانة بل يُمنع بناءً على عدم القصد الى وقوع الفعل من المعان فان المفروض اعتبار القصد في مفهوم الاعانة كما عليه الكركي.

وافاد السيد اليزدي ان القصد حاصل قهراً في مفروض المسألة وهو العلم فان من القى شخصاً في النار مع علمه بانه يحترق، قاصدٌ للاحراق قهراً.

وان لم يكن غرضه من الالقاء هو الاحراق بل لبعض الدواعي الاُخر.

ويلاحظ عليه انّ ما افاده من ان القصد حاصل قهراً في موارد العلم غير تام حيث ان القصد انما يؤثر في الامور القصدية لا في جميع الامور ولو لم تكن قصدية والمثال من هذا القبيل فان الاحراق ليس قصدياً فلا يؤثر في ذلك القصدُ بل المؤثر فيه هو العلم فالموضوع هو العلم بالاحراق لا قصد الاحراق

ومن المعلوم ان الاعانة على الحرام لا تتوقف على مجرد القصد لتخلفها عن القصد احياناً فليست من الامور القصدية المتقومة بالقصد بل هي من الامور الواقعية المتوقفة على اسبابها وعللها فالقصد ليس من اسبابها لان القصد لا يؤثر في الواقع شيئاً وفي هذه الموارد اذا حصل العلم حصل القصد قهراً ويكون الموضوع للحرمة هو العلم بالاعانة او الحرمة المترتبة على الاعانة فالاعانة المعلومة محرمة وهذا العلم الموضوعي موضوع لترتب الحرمة على القصد فالقصد للاعانة حرام لان موضوع الحرمة هو العلم بترتب الحرمة على هذه المعاملة. فالقصد موضوع للحرمة بواسطة العلم فقصد الاعانة على الحرام حرام وقد تقدم ان قصد الشيء نفس الشيء ومن المعلوم ان هذا القصد قهري وليس اختيارياً والقصد القهري مباشرة في الفعل وليس تسبيباً محضاً فليس هذا القصد معنوناً بعنوان المقدمة بل يعد نفسه ذو المقدمة.

فحرمته ليست حرمة غيرية بل حرمة نفسية وهذه الحرمة النفسية مترتبة على هذا القصد القهري من باب التجري ومن حيث التجري على المولى والمراد بالتجري هو المصطلح اللغوي والكلامي لا الفقهي والاصولي.

واما لو لم يكن هناك قصد بل تحقق من المعين فعل وصدر منه مقدمات يمكن التوصل بها الى الحرام فهل يكون هذا حراماً ام لا ؟

فيه بحث من جهة أنّ فقدان القصد من جانب وفقدان تحقق الفعل المعان عليه من جانب آخر، يوجب اتّصاف هذا الفعل او هذه المقدمات بالاعانة على الحرام في المنظر العرفي وفي هذه الموارد تصل النوبة الى الصدق العرفي فهل ان العرف يرى كون هذا الفعل اعانةً ام لا يرى ذلك ؟ ومن الواضح ان العرف في هذه الموارد ينقح موضوع الحكم العقلائي فقط ولا ينقح موضوع الحكم الشرعي فاذا صدق كون المقدمة اللذائية اعانةً على الاثم مع تخلف القصد والتحقق الخارجي تحقق موضوع الحكم العقلائي على التحريم وهناك ضوابط تحدد هذه الاحكام العقلائية وتبررها . فمع مجرد الصدق من دون قصد ومن دون تحقق الفعل المعان عليه في الخارج قد يحكم العقلاء بالاعانة وقد لا يحكمون بها وعلى اي تقدير ينتفي في هذه الموارد الحكم الشرعي المولوي المتقوم بالقصد او بالتحقق او كليهما او جميعها .

والحاصل ان قصد الاعانة على الحرام من حيث كونه تجرياً محرّم فيكون حراماً عنوانياً واما نفس التجرّي على المولى الحقيقي فمحرم ذاتاً واما قصد الاعانة على الحرام فهو يدخل في عنوان التجرّي وليس بنفسه تجرّياً على المولى والفرق بين التجرّي الذاتي والتجرّي العرضي في غاية الوضوح فمجرد القصد في امثال المقام انما هي من باب التجرّي حسب المصطلح اللغوي وتمام الكلام في المقام في ان العلم هل هو دخيل في الموضوع ام لا؟ والظاهر انّ العلم بصرف المبيع في الحرام يوجب صدق الاعانة على الحرام فلو لم يقصده ولم يتحقق الحرام خارجاً كان من موارد تحكيم العقلاء ولو تحقق الحرام يثبت الحرمة الشرعية ايضاً فان مجرد العلم يدلك من دون قصد اعانة على الحرام عرفاً الا ان الكلام في الصغرى اي تفكيك القصد عن العلم فان القول بوجود القصد مع عدم العلم ممكن واما وجود العلم مع عدم القصد فلا يمكن عادةً لما تقدم من ان القصد قهري في موارد العلم. فيصير هذا المورد من موارد تحقق الاعانة لا صدقها فيكون حراماً كما في موارد تحقق الاعانة خارجاً بتحقق الفعل المعان عليه في الخارج

واعلم ان بحث الاجماع يتمتع بأهمية كبيرة في ساحة الفقه والاصول وواجه باهتمامات متباينة بين الفقهاء قديماً وحديثاً ولهذا البحث اضطراب وفوضى لا يكاد يتسرب الى اي بحث آخر وعرضنا له من السمنة والتضخم والتورم ما يستعصى به محاولة علاج مشاكله العديدة بحيث اعرض الاعلام عن الورود في مباحثه ووقفوا إزاء اجابته الهائلة متحيرين مما يسبب الى النفور والتقاعس والرفض الى ان جرت المحاولات الجادة في الاوساط العلمية للقضاء على جميع الاجماعات المدعاة ولكن الامر ليس على ما هو المعروف الآن بل الاجماع له موقع حساس حيث انه لم تقتصر دوره الايجابي على تطوير المسيرة العملية للفقه الشيعي وتسديد خطاها على مر العصور في ظروف قاسية بل له ثمرتان هامتان في مجال الاستنباط وهما عبارتان عما يلي :

الاولى : التركيز على اصل الحكم عندما تواردت عليه فروع عدة

الثانية : التركيز على نفي الفواصل ورفع الشقة بين آراء علماء المذهب الفقهي الامامي ورفض الخلاف بينهم وتوحيد كلمتهم اعلى الله كلمتهم وارشاداً على مسيرة الجمع بين الروايات المتعارضة المتنافية المتكثرة ما لاجماعات اضاءات واشراقات في هذا المضمار الصعب . فاراد الاعلام ان يلقوا الضوء على ما هو الجدير بالاتباع عند تضارب الآراء والاقوال

فالاجماع اشارة الى ما هو الجدير بالاتباع فالطريق الوحيد لحل تلك التعارضات الهائلة هو الاجماع وهي خارطة الطريق فالاجماع هو الجامع لشتات المسائل فقد اصبح الاجماع ضروريا لتدعيم المذهب الامامي عندما اراد الخصم السني، القضاء على الكيان الشيعي بالتضييق عليهم الى ان ظهر كم كبير من الاختلافات والمعارضات والاضطرابات الى جنب التشتت الكبير في الاوساط الشيعية جراء هذه الظروف المعقدة والصعبة تماما بسبب حيرة كبيرة تتطلب وضع حلول مناسبة لهذه الظروف للحيلولة دون انعكاس آثار تلك الحالات السلبية عليهم فقد انحصر الطريق الوحيد للقضاء على تلك الاساليب القاسية المدمرة في التطرق الى الاجماع وتوحيد كلمة الامامية وبذلك استمرت الشيعة على حياتها وفكرها وخلودها فالاجماع ارشاد وليس تعبد محض يمكن به التوصل الى ما اراد الائمة عليهم السلام من تدعيم هذا المذهب وتغلبه على تلك الظاهرة الاثيمة تريد التغلب على مذهبنا، يريدون ليطفئوا نور الله والله متم نوره ولو كره الكافرون. فالاجماع هو جمع المجموع عندما تعارضت الروايات وحين تعبنا المذاهب وتظاهر الزمان علينا والحاصل ان الاجماعات ليست تعبدية بل ارشادية الى ما ذكرنا والحمد لله رب العالمين.

واعلم ان العمومات على قسمين بل اقسام ثلاثة :

الاول : ما يقبل التخصيص والترخيص كما في غالب العمومات

الثاني : ما يقبل الترخيص ولا يقبل التخصيص كما في العمومات التي تعتمد على الملاك

الثالث : ما لا يقبل التخصيص والترخيص كما في العمومات المتحيثة بالحيثية الاطلاقية

ومن الواضح ان الحيثيات على اقسام ثلاثة :

الف : الحيثية الاطلاقية

ب : الحيثية التعليلية

ج : الحيثية التقييدية

وموارد هذه الحيثيات ومعروضاتها قد سبق بيانها وبسط الكلام فيها

والغرض فعلاً هو الالماع الى نكتة هامة ، وهي ان للتمييز بين الاحكام الذاتية (المتحيثة بالحيثية التعليلية او الحيثية الاطلاقية) وبين الاحكام العنوانية (المتحيثة بالحيثية التقييدية) ملاكات عدة ، و من تلك الملاكات المميزة بينها ملاحظة سنخ العموم الموجود في القضايا الشرعية فان العموم قد يكون آبياً عن التخصيص وقد لا يكون آبياً عنه فان الاباء عن التخصيص علامة كون العموم والحكم ذاتياً لا يتغير بالتخصيص والترخيص ونحوهما فلتكن من هذا على ذكر .

وبعد ان تمت الكبرى وتنقحت فنقول ان العموم في باب النهي عن التعاون على الاثم والعدوان، يأبى عن التخصيص فلا يمكن تخصيصه والترخيص فيه بوجه مطلقاً ويكون العموم منجزاً مطلقاً ومن نتائج هذا التنجيز، منجزية الاحتمال فضلاً عن الظن والعلم فنفس الاعانة على الحرام من المحرمات الذاتية الآبية عن التخصيص والترخيص، كما ان من نتائج هذا النوع من التنجيز المطلق هو وجوب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فضلاً عن جوازه فيتعين الحكم بحرمة الاعانة في جميع موارد توفر القصد والصدق والتحقق الخارجي نعم ترتب الحرمة على مورد الصدق منوط بتقدم القصد او تقارنه به وقد فصلنا هذه الآيات لقوم يتذكرون فان هذه العنوان الفقهية جديرة بالتأمل والتدقيق والتنقيب لكي يحصل منها الذخيرة للطالب في مجال الاستنباط الفقهي على ضوء مكتب أهل البيت عليهم السلام فمن الضروري الالتفات التام الى سنخ الحكم الشرعي فان لمعرفته أثراً كبيراً في تشخيص الموضوع وتنقيحه.

وقد ذكر الاعلام طرقاً عديدة لاستكشاف اهمية التكليف الشرعي والحكم الشرعي

الطريق الاول: تصدي الخطاب الشرعي مباشرةً لبيان اهتمام الشارع به

كما في قوله: بني الاسلام على خمسة أشياء على الصلاة

والزكاة والحج والصوم والولاية الوسائل ج ١ ص ١٤ باب ١ من

ابواب مقدمة العبادات ح ٢ والولاية أفضل لأنّها

مفتاحهن والوالي هو الدليل عليهن الى آخر الحديث.

فلولا الامامُ تهدمت اركان الهداية وتغلّب على الناس

الغواية وقد روي عن إمام الوثنيّين الخليفة الثاني انه أفتى

في ميراث الجدّ بمأة فتوى يناقض بعضها بعضاً كما في -

السنن الكبرى للبيهقي ج ٦ ص ٢٤٥

الطريق الثاني: قد يستفاد أهمية التكليف من تكليف آخر ورد النصّ

على كونه من الاحكام الذاتية المحيثة بالحيثيات التعليلية او الاطلاقية

كما ورد عن النبي صلى الله عليه وآله لأبي ذر: يا أباذر اياك والغيبة

فانّ الغيبة أشدّ من الزنا. باب ١٥١ من ابواب احكام العشرة

ولذا ما ورد في الكذب والغضب والزندقة والكلمة و

الربا وقتل النفس واكل اموال اليتامى وعقوق الوالدين

الطريق الثالث : ان يكون الوعيد على مخالفته أشد وأمرّ من الوعيد على مخالفة حكم آخر كما في تكرار الصيد عمداً في حال الاحرام « ومن عاد فينتقم الله منه » سورة مائده ي ٩٥ بينما تكرار الجماع في حال الاحرام يوجب تكرار الكفّارة فقط

الطريق الرابع : وقد يستفاد الأهمّية من الادلّة الثانوية المتمّمة المتكفلة لبيان خصائص بعض التكاليف كما في قوله : الصلاة عمود الدين .

الطريق الخامس والأخير والعمدة هو التفطّن التام للملاكات والحيثيات والوسائط والمناطات وهذا رهين التضلّع والممارسة والمراجعة والوقوف على الخرائط العامّة في ساحة الشرع وهذه الخصيصة حصيلة الاجتهاد وقوّة التفريع وانّما تلك القوّة القدسيّة بيد الله تبارك وتعالى يؤتيها من يشاء من عباده على وفق حكمته ومراده ولكثرة المجاهدة و الممارسة لأهلها مدخل عظيم في تحصيلها والذين جاهدوا فينا لنهدينّهم سبلنا وانّ الله لمع المحسنين (عنكبوت ي ٦٩) وقد تعرّض الشهيد الثاني بالتأليف في هذا المضمار واستوفى فيه الكلام وأتى بمهمّات جليلة وفوائد نبيلة تحمل على غاية الانبعاث والترغيب في اكتساب الفضائل واجتناب الرذائل والتحلّي بشيم الأخيار والعلماء الأبرار و الأحرى مواظبة الطالب على هذا السفر الجليل

وبقي هنا شئ وهو بيان ان تحرم الاعانة على الحرام من باب انها مقدمة

للحرام ومن المعلوم ان مقدمة الحرام محرمة في الجملة مع قطع النظر عن تفصيل

الاعلام في هذا المقام مما يدور مدار مسئلة هامة اخرى وهي ماهية الارادة

وان الارادة هل هي خارجة عن اختيار المكلف ام اختيارية من

جهة تمكن المكلف من عدم ايجادها ؟ ولهذا البحث مجال آخر

والغرض هنا الاشارة الى ان المسالة عقلية ام عرفية ؟ ومع

الخلاف فيه على قولين ومصب البحث هو ان الارادة التي

هي آخر مقدمات وجود الحرام في الخارج هل تتصف بالحرمة الشرعية

ام لا ؟ ذهب صاحب الكفاية الى ان الارادة خارجة عن حيز التكاليف

لانها ليست اختيارية فلا تكون محرمة وعليه فلا تكون مقدمات الحرام

محرمة حتى الجزء الأخير وهي الارادة ومن الجدير بالبحث ان الملاك

في اختيارية الشيء ماهو ؟ وان الاختيار هل هو من قبيل الحيثيات التعليلية

للتكاليف او من قبيل الحيثيات التقييدية لها ؟ وما هي ماهية الاختيار ؟

ولابد من التأمل فيها لكي تتضح المراد في المقام .

وقد حاول الاعلام ابراز نظريات بهدف اثبات الكاشفية للاجماع عن السنة المطهرة وتلك النظريات عبارة عن نظرية اللطف والتقرير والتضمن كنظريات علامية كاشفية عن السنة ورأي الامام المعصوم ورضاه وقوله من خلال عدم ردّ الاجماع او سكوته تقريراً او تضمن اقوال الائمة والفرقة لقوله عليه السلام ونظرية الكاشفية عن وجود المستند ونظرية التلقي ونظرية الكاشفية عن السيرة والارتكاز ونظرية الكاشفية عن الحكم كنظريات عقلية كاشفية عن السنة بمناط تراكم الظنون والذي يكشف عن الدليل او الاصل المتلقى او السيرة الكاشفة عن رأي المعصوم او الحكم الشرعي من باب قاعدة الملازمة او حساب الاحتمالات بالنسبة الى الائمة الماضين عليهم السلام او امام العصر عليه السلام وهذه نقاط الافتراق والاشتراك بين النظريات المطروحة حول الاجماع عند الامامية انطلاقاً من اعتقادهم بكون حجية الاجماع بملاك كاشفية عن السنة المطهرة . وقد طرحت نظرية الاجماع اللطفي بأربع صور مختلفة :

الف : ماذكره الشيخ الطوسي في العدة ج٢ ص٦٤١

ب : ما اورده التستري في كشف القناع عن وجوه حجية الاجماع ص١١٤

ج : ما اختاره القزويني في حاشيته على القوانين ص٤٣٤ (ج١ - قديم)

د : ما ذكره السيد الصدر في بحوثه الاصولية ج٤ ص٣٠٦

وقد تقرر ان حرمة الاعانة على الاثم والعدوان لها ملاكات عديدة منها مقدميتها للحرام ومن المعلوم ان مقدمة الحرام محرمة في الجملة وما ذكره الاعلام من التفصيلات في باب تحريم مقدمة الحرام مختص بما اذا لم يكن الحرام ذاتياً كما فيما نحن فيه فان مقدمة الحرام الذاتي محرمة مطلقاً لان الشارع علم منه انه اراد عدم تحققه في الخارج من غير نظر الى شخص دون شخص ومن غير نظر الى حيثية دون حيثية، فهذا السنخ من المحرمات تحرم مقدماتها ايضاً وذلك لملاك التحفظ على الملاكات الواقعية فالمقدمات تحرم للحرام الذاتي لا ينبغي الورود فيها. نعم لو كان تحريم الاعانة من سنخ المحرمات الحيثية العنوانية بملاك انطباق عنوان محرم عليه لكان للترخيص في المقدمات وجه وهنا بحث آخر يعتوره الاعلام وهو ان الحرام من المقدمات هل هو الجميع او المجموع؟ فان ملاحظة المجموع تعطي عدم حرمة المقدمة على المعين و ملاحظة الجميع تعطي حرمة المقدمة على المعين فالملحوظ عند الشيخ هو قدرة المجموع او قدرة الجميع؟ وهكذا الملحوظ عنده هل هو اختيار المجموع او اختيار الجميع؟ فيه بحث واشكال.

اذا كانت حرمة الشيء آبية عن التخصيص كما في المحرمات الذاتية (التعبدية المحضة المتحيثة بالحيثية الاطلاقية) صارت من المحرمات الاولية في مقابل المحرمات الثانوية (وهي المحرمات المتحيثة بالحيثية التعليلية) وجوهر الفرق بينهما حرمة المقدمات في الاولى دون الثانية فان مقدمات الحرام الذاتي الاولي الآبي عن التخصيص والترخيص محرمة مطلقا فان هذه المقدمات في حكم ذي المقدمة من حيث عدم الترخيص والتخصيص فيها فان النهي هنا عن المسبب نهي عن السبب ايضا لعدم دخل القدرة والاختيار في هذا السنخ من التحريم فان حرمة المسبب فعلية من جميع الجهات لا من بعض الجهات ومطلقة غير مشروطة بأي شيء فالغرض من هذا التكليف هو عدم التحقق في الخارج لا عدم التحقق من الحاكم وعدم مخالفة المكلف لهذا التكليف فليس للقدرة والاختيار دخل في فعلية هذا النوع من التكليف فليس هذا السنخ من التكليف مشروطا بشرط بل هو ممنوع بمانع فمصب هذا التكليف هو ذات المكلف لا عنوان المكلف فالقضية خارجية لا حقيقية حسب المصطلح الفني الحديث. فان هذه القضايا ليس لها موضوع بل لها متعلق يجب تحققه خارجا او عدم تحققه خارجا وهذا من أروع ما وصلنا اليه في الابحاث الاصولية

وفي هذا السنخ من التكاليف المولوية الاولية غير المشروطة بشرط الفاقدة للموضوع والمتمثلة خارجاً كالقضية الخارجية استمر الحكم على فعليته وتنجزه الى أن وجد هناك عذر عقلي يمنع عن امتثاله كالعجز والاضطرار الكبيرين. فالغرض منها هو التحقق لا التحريك والبعث والانبعاث الاضافيين العرضيين من الاعراض المقولية التسعة. فان التحريك التشريعي تحريك اعتباري يتمثل في البعث والانبعاث المتضايفين فهذا النوع من التكليف ليس تكليفاً عرضياً بل تكليف جوهري لا يحتاج الى موضوع فهو جوهر التكليف واساس التكاليف وجميع التكاليف الشرعية العرضية الاعتبارية راجعة الى هذا السنخ من التكليف الجوهري الذاتي المتقوم بالمكلِّف لا بالمكلَّف فهذا التكليف قائم بذات المكلِّف وليس قائماً بالطرفين المكلِّف والمكلَّف وهذه هي الثوابت في الشريعة والتي لا تتغير ولا تتخلف ولا تزول بل هي مازالت باقية مادامت السموات والارض فالبعث والانبعاث العرضيان لابد وان ينتهيا الى ما بالذات وهو جوهر البعث المستتبع لجوهر الانبعاث وقد سبق شطر من الكلام حول هذه القواعد الاساسية والحمد لله رب العالمين.

واعلم انه اذا تمّت الكبرى وهى أنّه اذا حرم الشراء حرم البيع، وتمّت الصغرى وهى حرمة الشراء ثبت حرمة البيع ولكن الكلام فى المقام فى تمامية الصغرى حيث يطرح هنا السؤال نفسه وهو انّه هل شراء المشترى بقصد التوصّل الى الحرام حرام أم لا؟

افاد المصنّف ان الحكم بحرمة الثانى بشرط الحرام (شراء) توصلاً اليه قد يمنع الّا من حيث صدق التجرّى كما عند قصد المعصية مع الاشتغال بالمقدمات واشتراء العنب بقصد التخمير من هذا المورد فيحرم من حيث التجرّى والبيع ليس اعانةً على التجرّى حتّى يحرم من حيث الاعانة وان كان اعانةً على الشراء الّا ان الشراء فى نفسه ليس تجرّياً (فانّ التجرى هو التلبّس بفعل مع القصد) كى يكون الاعانة على الشراء اعانةً على التجرى فانّ التجرّى يحصل بالفعل المتلبّس بالقصد الى التوصّل به الى الحرام فلابدّ فى تحقّق الاعانة على التجرّى من تحقّق الاعانة على أمرين الشراء وقصد المعصية، الّذى هو قيدٌ لعنوان التجرى ومن المعلوم أنّ بيع العنب وان كان اعانة على الشراء الّا انّه ليس اعانةً على قصد المشترى من اشترائه للتخمير اذ لا معنى للاعانة على قصد الغير فلا يكون البيع اعانةً على التجرّى

فلم يوجد عند المشتري في شرائه العنب قصدٌ الى التجرّي

وانّما الّذي وجد منه هو القصد الى التخمير

وقد يتوهّم ان الفعل كالشراء مقدّمةٌ للتجرّي حيث انّ ذات المقيّد

مقدّمةٌ للمقيّد بما هو مقيّد (اي ان الشراء مقدّمةٌ للشراء المقصود

به التجرّي ومع قصده يتولّد تجرّ آخر فننقل الكلام الى هذا التجرّي وهكذا)

فيحرم الاعانة على هذا الفعل الّذي هو مقدّمةٌ للتجرّي وهو الشراء

فيكون البيع حراماً من باب الاعانة على الحرام

ولكنّه مدفوع بانّه لم يوجد قصدٌ الى التجرّي حتّى يحرم والّا لزم التسلسل

توضيح النضح ان حرمة الشراء على المشتري من حيث المقدّمة على التجرّي

الحرام ليست الّا من جهة التجرّي والمفروض ان التجرّي هو التلبّس

بمقدمة الحرام مع قصد الوصول الى الحرام وليس للمشتري حين

شراء العنب قصد الوصول بالشراء الى التجرّي والّا لتسلسل

وذلك لانّه لو كان للمشتري حين الشراء قصد التجرّي حتى يكون

شرائه لاجل كونه مقدّمةً لهذا التجرّي حراماً قلنا نفس الشراء

ليس بحرام حتى يكون البيع اعانةً له فيحرم من حيث الاعانة بل الشراء

بقصد آخر للتجرّي حرامٌ فالبيع اعانة على نفس الشراء لا الشراء المقصود به التجرّي

ان قلت : الشراء بقصد آخر للتجري حرام فالشراء من باب كونه مقدمة

لهذا التجري حرام.

قلت : يعتبر في حرمة مقدمة الحرام اتيان المقدمة بقصد الوصول الى هذا التجري

فنفس الشراء ليس حراماً والبيع اعانة للشراء ذاته لا للشراء

بقصد التجري والا لزم التسلسل.

وحاصل الدفع ان مقدمية الشراء للتجري لا تنفع في تحريمه الا مع صدق عنوان

التجري عليه بان يأتي به المشتري بقصد التجري. فلم يثبت

ما اراده المتوهم من اثبات ان الشراء بنفسه حرام لان

من اعان على ايجاد المركب فقد اعان على ايجاد المركب والمفروض

ان الحرام مركب من الشراء والقصد والشراء مقدمة للمركب

وهو الشراء بقصد التخمير الذي هو التجري اي الشراء المتجري به

ومقدمة الحرام محرمة فالاعانة على الشراء اعانة على الحرام

والوجه في دفع هذا التوهم ان المقدمة هو ذات الشراء لا

عنوان الشراء المتجري به ومن المعلوم ان الحرام هو

الثاني دون الاول.

والمقصود بالبحث هنا هو اثبات الحرمة الغيرية لمقدمة الحرام واما الحرمة النفسية فهي ثابتة في بعض الموارد حسب ما ورد في النصوص الشرعية كما في مقدمات التخمير والغرس للخمر ونحوها مما اورده الوسائل ج ١٧ ص ٢٢٤ باب ٥٥

وافاد المصنف اخيراً : فتحصل مما ذكرناه ان قصد المعان لفعل الحرام معتبر قطعاً في حرمة فعل المعين وان محل الكلام هي الاعانة على شرط الحرام بقصد تحقق الشرط دون المشروط وهو التخمير خارجاً وانها هل تعد اعانة على المشروط فتحرم ام لا ؟ فلا تحرم ما لم يثبت حرمة الشرط من غير جهة التجري وان مجرد بيع العنب ممن يعلم انه سيجعله خمراً من دون العلم بقصده ذلك من الشراء ليس محرماً اصلاً لا من جهة الشرط ولا من جهة المشروط .

والاشكال في ذلك ناشيء من اعتبار قصد المعين ايضاً لصدور الحرام من المعان وعدم اعتباره . فلابد من احراز قصد المعان للحرام في صدق الاعانة على فعل المعين .

والحاصل ان محل الكلام ما يعد شرطاً للمعصية الصادرة عن الغير .

ثم انه يمكن التفصيل في شروط الحرام المعان عليه بين ما تنحصر فائدته عرفاً في المشروط المحرّم وبين ما لا تنحصر فائدته عرفاً في ذلك فالاوّل يُعدّ اعانةً على المشروط المحرّم دون الثاني فالملاك الوحيد في حرمة الشروط والمقدمات هو الانحصار العرفي لا الاشتراك العقلي فان المقدّمات مشتركةٌ طُرّاً في عنوان المقدمّية عند العقل الّا مختلفةٌ فيما بينها من جهة فائدتها وادّائها الى وقوع ذي المقدمة فاذا كانت المقدمة علة تامّةً عند العرف لوقوع المشروط الحرام اتصفت بالحرمة واما اذا لم تكن المقدمة علة تامة عند العرف لوقوع المشروط الحرام فلا تتّصف بالحرمة. فالملاك ليس هو عنوان المقدّمية المشترك بين جميع المقدّمات بل الملاك هو المقدّمية التامّة عرفاً لوقوع ذي المقدمة. فلا تتّصف المقدّمة بالحرمة بما هي مقدّمةٌ بل بما هي تامّة التأثير في وقوع الحرام خارجاً فالملحوظ عند العرف هو ذات المقدّمة لا عنوان المقدّمة فان العنوان كلّيٌ والذات جزئيٌ خارجيٌ والتأثير يستند الى ما في الخارج لا الى ما في الذهن فتأمّل جيّداً.

وافاد المصنّف بعد بيان التفصيل المزبور انه لو ثبت تمييز موارد الاعانة من العرف فهو والّا فالمناط هو مدخليّة قصد المعين واستدرك على ذلك بقوله :

نعم يمكن الاستدلال على حرمة بيع الشيء ممّن يُعلم انّه يصرف المبيع في الحرام بانّ دفع المنكر كرفعه واجب ولا يتم الا بترك البيع فيجب واستدل المحقق الاردبيلي على حرمة بيع العنب في المسألة الراهنة بادلّة النهي عن المنكر ج ١ ص ١٥ مجمع الفائدة والبرهان . والمناط في خبر العنب هو عدم تحقّق المنكر في الخارج ولو أُغمض عن المناط واقتصر النظر على الادلّة الواصلة كان الواجب هو الرفع ومن اللائح تقدم المناط على ظاهر الدليل في أمثال المقام ممّا عُلم مراد الشارع من عدم تحقق ذلك في الخارج وهذا الوجوب ممّا يدركه العقل العملي ويحكم به الشرع حكماً الزامياً خاتمياً فليس الحكم الشرعي ارشاداً الى الحكم العقلي (وذلك لمنع الارشاد كبروياً وصغروياً) بل تأسيس شرعي يستبطن الالزام الذاتي فيما ادركه العقل حسنه من غير حكم عليه فليس للعقل حكم بل ادراك فان هذه الملاكات العقلية حيثيات تعليلية لو لم تكن اطلاقية .

والحاصل أنّ دفع المنكر واجب كرفعه والحاكم بالوجوب هو العقل
في مجالات موضوعاته والشرع في مجالات موضوعاته فإن المنكر
موضوع لهذا الوجوب وهذا الموضوع هل تترصّده العقل او تحدّده
الشرع ؟ والجواب ان المنكر يختلف مفهومه بالمنظر الشرعي
وبالمنظر العقلي ومن المعلوم مسانخة الحكم لموضوعه فالعقل
يحكم في مجالات العقل والشرع يحكم في مجالات الشرع وهذا المقدار
للحكم العقلي وادراكه ممّا يمكن اقامة البرهان عليه نعم قد تكون الادراكات
العقليّة حيثيات تعليليّة للاحكام الشرعيّة ولا اشكال ولا بحث فيه
وامّا قصور العقل فممّا لا ينكر فلابدّ من مراجعة الشرع في هذه المجالات
التي قصرت العقول عن الوصول الى الحقائق والملاكات
وكيف كان فالشرع حاكم بوجوب دفع المنكر كرفعه وهذا الوجوب
من الاحكام الشرعيّة المتحيّثة بالحيثيّة التعليليّة او الاطلاقيّة حسب اختلاف
المنكرات فهذا الوجوب الشرعي ذاتيّ أوّليّ او ذاتيّ ثانويّ
وعلى كلّ حال ليس من المتغيّرات في الشريعة .

والمفروض في المقام هو بيع العنب ممن نُعلم انه سيجعله خمراً مع عدم قصده ذلك من الشراء . فهذه هي المسألة المفروضة في المقام

واقام المصنف دليلاً على حرمته والمراد بالدليل هو وجوب دفع المنكر وايده بشواهد ثم افاد بانه لم يقم دليل على وجوب تعجيز من يُعلم انه سيهمّ بالمعصية وانما الثابت من النقل والعقل القاضي بوجوب اللطف ، وجوب ردع من همّ بها واشرف عليها بحيث لولا الردع لفعلها او استمر عليها

واشكل عليه السيد اليزدي باشكالات :

الاول : ان عدم الدليل على شيء لا يعارض الدليل على شيء آخر فهناك فرق بين مسألة بيع العنب ممن سيجعله خمراً مع عدم قصده ذلك اولاً وبين مسألة تعجيز من يُعلم انه سيهمّ بالمعصية

وعدم الدليل على حرمة الثاني لا يعني عدم الدليل على حرمة الاول

الثاني : ظاهر كلام المصنف هو التأمل في حرمة المسألة المفروضة من جهة ان مقتضى الادلة هو وجوب الدفع بالنسبة الى من قصد المعصية فعلاً فلا تشمل ما نحن فيه

الثالث : مقتضى الانصاف حرمة المسألة المفروضة ايضاً لوجود المناط العقلي في هذا الحكم وهو عدم تحقق المنكر خارجاً مطلقاً سواء كان هناك قصد ام لا .

الاشكال الرابع: ان ظاهر كلام الشيخ الاعظم هو كون الوجوب مما يستقل به العقل أيضاً كما اختاره الشيخ والفاضل والشهيدان والسيوري وفيه منع واضح لان الوجدان حاكم بعدم قبح ترك النهي عن المنكر وبكفي في اللطف، الترهيب من الله تعالى بالنسبة الى ذلك الفاعل وزجره ولذا ذهب جماعة من المحققين منهم المحقق الطوسي في التجريد الى وجوبه شرعاً ونسبه في المختلف الى الاكثر. نعم لو كان المنكر مما علم عدم تحققه خارجاً يكون العقل مستقلاً بوجوب دفعه ولكن هذا لا يختص بما اذا كان المباشر مكلفاً بل يجب مطلقاً ولو كان صادراً عن الصبي والمجنون والبهائم ولا دخل له بمسألة النهي عن المنكر واضاف أيضاً انه لا يمكن الاستدلال على وجوب دفع المنكر بالعقل واما الادلة النقلية فتمنع دلالتها من حيث ان الاستدلال بها فرع فهم المناط منها وهو ليس بقطعي والظن بالمناط لا يكفي الا أن يقال ان الظن مستفاد من اللفظ لا من الخارج حتى لا يكون حجة.

(ويظهر منها كون المناط هو عدم وجود المنكر في الخارج لاخصوص رفع المنكر)

ثمّ انّ الاستدلال بوجوب دفع المنكر على حرمة ما نحن فيه انّما يتم اذا علم البائع بانّه لو لم يبعه لم تحصل المعصية لانّه حينئذٍ قادر على الردع اما لو لم يعلم ذلك او علم بانّه يحصل منه المعصية بفعل الغير فلا يتحقق الارتداع خارجاً لمن يعلم عدم انتهاء المنهي بنهيه عن المنكر فليس قادراً على الردع فلا يجب النهي حينئذٍ اجماعاً وهو الدليل عليه والّا فيمكن القول بوجوب النهي وان علم بعدم التأثير لشمول الاطلاقات كما عن السيد اليزدي ص٦١ ج١ حاشيه. ولكن لا يمكن المساعدة عليه حيث ان لازم ذلك جواز جباية الصدقات لبني اُميّة وحضور جماعاتهم!! وهو كما ترى فما افاده المصنّف في المقام من اشتراط كون الوجوب عنوانياً غير تام وهكذا ما علق عليه السيد اليزدي..

وتوهّم أن البيع حرام على كل أحدٍ فلا يجوز لهذا الشخص فعلُه معتذراً بانّه لو تركه لفعَله غيرُه !!

مدفوع بانّ ذلك فيما كان محرّماً على كل أحدٍ على سبيل الاستقلال لا على سبيل الانضمام ففي موارد الوجوب الاستقلالي لا يقبل الاعتذار واما في موارد الوجوب الانضمامي فالعذر مقبول.

فهناك فرق بينما كان المطلوب ترك الجميع وبين ما كان المطلوب ترك المجموع

والمصنّف بعد دفع التوهّم بالتفصيل بين الوجوب المطلق والوجوب المشروط لم يتعرّض للصغرى وهي دعوى ان ما نحن فيه من قبيل الوجوب المشروط وليس من قبيل الوجوب المطلق الاستقلالي وبذلك ابدى الفرق بين الرفع والدفع بان المقصود بالرفع هو رفع المنكر الموجود مطلقاً واحداً كان او متعدداً فالحكم فيه يتكثر بتكثر وجودات الطبيعة واما الدفع فالمتعلق فيه نفس الطبيعة وهي امر واحد متوجه الى المجموع لا الى الجميع فان عدم تحقق المعصية من مشتري العنب موقوف على تحقق ترك البيع من كل بائع فترك المجموع بما هو مجموع سبب وموضوع لترك المعصية خارجاً فاذا علم شخص بعدم اجتماع الباقي معه في تحصيل السبب سقط وجوب الترك عن هذا الشخص ايضاً حيث ان قيامه منفرداً لغوٌ لا يؤثر في المطلوب اصلاً. هذا ما افاده المصنّف الاعظم الانصاري ولا يمكن المساعدة عليه في الكبرى والصغرى كما سوف نتعرض لها ان شاء الله وهنا سؤال يطرح نفسه وهو ان عدم وقوع المنكر هل هو حكمة للتحريم او علة له ؟ فلا بدّ من البحث عنه في مقام الثبوت ومقام الاثبات والفرق بين الحكمة والعلة لا يكاد يخفى على الطالب الكريم.

واعلم ان هناك فرقاً بين الغرض فى المطلوب ونفس المطلوب

فانّ دفع المنكر غرض فى المطلوب وليس مطلوباً اوّلياً نفسيّاً

وبعبارة فنيّة ان دفع المنكر من الحيثيات التعليليّة وليس من الحيثيات

التقييديّة وواسطة فى الثبوت وليس واسطة فى العروض

فدفع المنكر عنوان بسيط مطلوب من المجموع من حيث المجموع

كان الاغراض والحيثيات التعليليه والملاكات كذلك وهذا الواجب

المجموعى لا يكون مطلوباً اوّلياً من كل احدٍ الّا بمقدار ما هو مقدور من

مقدمات هذا الواجب البسيط المجموعى الذاتى فحصول العنوان البسيط

يتوقف على اجتماع المجموع ولا يكون مقدوراً لكل فردٍ فرد فاذن

يكون الواجب على كل فردٍ فردٍ ما هو مقدور له من مقدمات ذلك

العنوان البسيط لدفع المنكر فالمطلوب هو ترك المقدمة واما ترك

ذى المقدمة فهو غرض فى المطلوب وليس مطلوباً من كل فرد على حدة"

وهذا الكلام متين جداً يتسم بمستوى علمى ممتاز يستند الى فقيه متضلع، الا

وهو السيد الزدى فيما كتبته أنامله وخطّه يراعه من الحاشية الأنيقة على

مكاسب الشيخ الاعظم

ان الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فريضة دينية سامية تمثل المسؤولية
الاجتماعية للفرد أمام الآخرين وتعبّر عن حضوره الاجتماعي ونشاطه في مجال
الاصلاح والتغيير في المجتمع الانساني الراقي وهذه الحركة الاجتماعية الفاعلة
تستوعب اليوم كل تسعى للتقدم والنقد والتغيير نحو الاحسن في المجتمعات
الاسلامية كعنوان للنقد والتمرد أمام الفساد بكل ابعاده وانواعه واقسامه
ومن الواضح ان الاصلاح يحتاج الى تنظير فقهي يضبط ايقاعاته على وفق
العقل والنص والقيم والاخلاق وهذا الباب من اهم أبواب الفقه
وقد اهتم الاعلام بهذه الفريضة في ابحاثهم الفقهية بشكل بسيط و المتوقع
الاهتمام بها كالاهتمام بمسائل التخلي في باب الطهارة فهناك دوافع عديدة
للبحث عن هذه الفريضة عند غياب البحث الفقهي الجاد والمركز في هذه
القضية منذ قرون طويلة وبعد الهجران النسبي الذي ابتليت به هذه الفريضة
١ والحاجة الماسة العملية لدراسة هذا الملف لتحديد الأطر الشرعية
في مجالات التثقيف الاسلامي الآخر قضاءً على منهج الغاية تبرر الوسيلة
مضافاً الى تحويل هذه الفريضة الى ظاهرة بوليسية قمعية والتي قد تستخدم
الاساليب الفجّة ذات المردود العكسي فهي شكل من الاشكال لها
انعكاسات سلبية على مجتمعنا الاسلامي فالمسألة ذات أهمية كبيرة .

ولا يوجد لبيان مكانتها العالية ومنزلتها السامية تعبير أبلغ وأوفى مما ورد في نهج البلاغة عن أمير المؤمنين علي عليه السلام « وما أعمال البر كلها والجهاد في سبيل الله عند الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلا كنفثة في بحر لجي (حكمة ٣٧٤) وهناك ضوابط لتفصيل هذه الفريضة الدينية السامية العالية. وعلى هذا المنطلق الفقهي نتعرض لبعض ما يتعلق بوجوب رفع المنكر ودفعه كما افتى به السيد الامام في تحرير الوسيلة ج ١ ص ٤٦٨ وذلك لصدق النهي عن المنكر عرفاً هنا عند العلم بانه هم بارتكاب معصية واحتملنا تأثير النهي في ذلك وهذا البحث مرتبط بشرط الاصرار على المعصية ارتباطاً وثيقاً فان هذا الشخص قد يقال بانه غير مصر على المعصية لانه لم يرتكبها من قبل فلا تشمله أدلة النهي عن المنكر

فقد ذكر الفقهاء ان من شروط وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو الاصرار على المعصية في فعل المنكر او في ترك المعروف ٣

والاصرار هو المداومة لغة وأما اصطلاحاً فقد تكلمت الفقهاء عما تحقق به الاصرار عندما بحثوا عن كون الاصرار على الصغائر قادحاً في العدالة ام لا ؟ وقد طرحت عدة نظريات وآراء لهم في مقام تشخيصهم لموضوع تحقق الاصرار وهي عبارة عما يلي :

الاولى : ما عن علم الهدى السيد المرتضى من ان الاصرار على الصغائر هو عدم الندامة على المعصية مع العلم بها او التمكن من العلم بها والاستمرار على ذلك والعزيمة على مثله في القبح في زمان مستقبل ، راجع الرسائل ج٢ ص٢٦٣ .

الثانية : ما عن السبزواري في الذخيرة والكفاية من ان المراد به الاكثار من الصغيرة سواء أكان من نوع واحد او من انواع مختلفة ، ووافقه في الغنائم ج٢ ص٦٧

الثالثة : ما عليه الشهيدان السعيدان قدس سرهما من ان الاصرار اما فعلي كالمواظبة على الصغيرة او حكمي وهو العزم على فعلها ثانياً بعد وقوعه وان لم يفعل ومثله في كنز العرفان للسيوري ج٢ ص٣١٥

الرابعة : ما عن المدارك ج٤ ص٦٧ والرياض ٢٥٣ والبحار ج٨٨ ص٢٩ من المداومة على نوع واحد من الصغائر والعزم على المعاودة اليها

الخامسة : ما عليه الوسائل والحدائق ظاهراً من ان الاصرار هو فعل الصغيرة مع عدم التوبة ، ج١٠ ص٥٢ (حدائق)

الوسائل ج ١٥ ص ٣٣٨ ب ٤٨ من جهاد النفس ح ٤ .

وهناك مبنيان في هذا المجال :

الأول : ان الأمر بالمسبّب ليس أمراً بالسبب والّا المقدور بالواسطة مقدور

الثاني : ان الأمر بالمسبّبات أمر بأسبابها لعدم كون المسبّب مقدوراً

واختار السيّد الزكي الأول في ما اذا تعلّق غرض الشارع بوجود عنوان بسيط في الخارج مقدور لكل واحد من المكلفين مستقلاً على نحو الانحلال وفيما اذا كان المطلوب مقدوراً للمجموع فلا يجب ذو المقدمة على كلّ فرد فلا تجب المقدمة المطلوبة من كل فرد من باب المقدمة ايضاً لانّ وجوب المقدمة فرع وجوب ذي المقدّمة فيكون ذلك العنوان المطلوب البسيط غرضاً في المطلوب لا مطلوباً أوّلياً والمراد بالايجاب على المجموع من حيث المجموع ليس هو الايجاب المبتنى بل الايجاب السببي يعني ان الامر بالمسبّب راجع الى الامر بالسبب من جهة عدم كون المسبّب مقدوراً فالواجب في المقام على كلّ واحد هو ترك بيع العنب لا عنوان دفع المنكر لعدم كونه مقدوراً وكذا لا يمكن ان يكون الواجب خصوص الترك الذي يحصل به الدفع لانه ايضاً غير مقدور. بل الواجب خصوص ترك بيع العنب ...

٢

ان المطلوب اما فعل واحد بسيط لم يكن مقدوراً الا للمجموع من حيث المجموع كدفع المنكر فهذا العنوان البسيط غرض في المطلوب وليس مطلوباً اولياً واما فعل واحد بسيط يكون مقدوراً لكل فرد فرد فهذا العنوان البسيط مطلوب اولي ويتعلق به التكليف كما في الاحراق المقدور لمكلف واحد فيمكن ان يطلب من المكلف هذا العنوان البسيط فيكون ما يحصّله (القاء) واجباً مقدمياً ويمكن ان يطلب منه من الاول ما يحصّله ليكون ذلك العنوان غرضاً في المطلوب لا مطلوباً اولياً ويكون المحصّل ح واجباً نفسياً فيجوز ان يأمر بالاحراق ليكون الالقاء واجباً من باب المقدمة ويجوز ان يأمر اولاً بالالقاء لغرض الاحراق وهذا بناءً على ان المقدور بالواسطة مقدور فهنا صنفان من الطلب وهما طلب العنوان وطلب محصّل العنوان فكلاهما جائز.

ولو قيل بان المقدور بالواسطة غير مقدور فلا يتصور الا طلب المحصّل كما عليه جماعة من ان الامر بالمسببات امر بأسبابها اولاً لعدم كون المسبب مقدوراً. هذا بالنسبة الى امثال الاحراق واما بالنسبة الى دفع المنكر وحفظ النفس المحترمة فلا يعقل طلب العنوان من كل واحد منهم

السادسة : ما عن الشيخ الاعظم والسيد الحكيم من ان الاصرار هو الاقامة والمداومة والملازمة راجع المستمسك ج ٧ ص ١٤٤

السابعة : ما عن الجواهر ج ١٣ ص ٣٢ من العزم على العود بعد تحليم العرف او اللغة في استظهار معنى الاصرار.

الثامنة : ما ذكرناه سابقاً من أنّ المراد بالاصرار على الصغيرة هو ارتكاب الصغيرة عن استكبار والاتيان بها من تفاخر وتمرّد باقترانها واعلانها وترويجها ونحو ذلك فالاصرار هو ضدّ الإسرار فالاصرار انما يتحقّق بالمرّة الاولى ولا يحتاج الى الاستمرار او التكرار والصغيرة انّما تكون صغيرة لو فعلها صاحبها لا في مقام التعمد والتكبر والمخالفة فالملحوظ في الصغائر من الذنوب هو خصوص القبح الفعلي دون القبح الفاعلي ومن المعلوم ان الاصرار قبح فاعلي يصيّرها كبيرة فالاصرار على اقسام: اصرار الاستمرار، اصرار التكرار اصرار الاستكبار وهذه الخصوصة هي التي توجب انصاف الصغيرة بالكبيرة فانّ الكبيرة متقومة بالاستكبار.

الشهرة الفتوائية

وهي عبارة عن مجرد اشتهار الفتوى في مسألة بلا استناد الى رواية مطلقاً سواء لم تكن فيها رواية او كانت على خلاف الفتوى او على وفقها من دون استناد اليها وحجيتها من باب الظن المطلق مسلّمة و انما المقصود اثبات حجيتها من باب الظن الخاص ومنشأ توهّم كونها من الظنون الخاصة امران:

الاوّل: استظهار ملاك حجية خبر الواحد وهو افادة الظن في المقام

الثاني: استظهار دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة على حجية الشهرة الفتوائية

وفي كلا الامرين مناقشة او مناقشات يأتي التعرض لها تالياً.

واعلم ان مقتضى القاعدة الاوّلية عدم حجيّة الشهرة الفتوائية بما هي شهرة لا من باب حرمة العمل بالظنون كما ذهب اليه المشهور في باب الظنون والامارات بل من باب ان منشأ الشهرات هو التسامح والتساهل فالمشهورات لا اصل لها عند المرتكز العقلائي الّا اذا قامت قرينة على الخلاف فالشهرات مصبّ الاشتباها وقد اشتهر «ربّ شهرة لا اصل لها» فنحن أبناء الدليل أينما مال نميل فالاصل الاوّلي في هذا الباب هو عدم حجيّة الشهرة بما هي شهرة.

وقد يدّعى ان هناك ادلّة تثبت حجيتها فنخرج بها عن مقتضى الاصل الاوّلي

وتلك الادلة المدعاة عبارة عما يلي :

الاول : مفهوم الموافقة

الثاني : مقبولة ابن حنظلة

الثالث : حساب الاحتمالات و الاطمئنان

اما الاول فملخصه ان مناط حجية خبر الواحد هو كونه مفيداً للظن وحيث ان الظن الحاصل من الشهرة اقوى من الظن الحاصل من خبر الواحد فما دل على حجية خبر الواحد يدل على حجية الشهرة بالاولوية .

وقد تمسك الفقهاء في العديد من الموارد بالاولوية العرفية او فحوى الخطاب او مفهوم الموافقة والذي يظهر منها كون المؤدى والغرض في الجميع واحداً وهو تعميم الحكم لما لم يرد فيه نص بعد الغاء خصوصية المورد عن النص الوارد ومن الظاهر ان المدرك الوحيد في حجية هذه الاولوية العرفية هو حجية الظهور فلا بد للفظ ظهور في التعدي من الحكم الى ما هو اولى منه كما عن العلامة المظفر ج٢ ص١٢٨ ولذا عبّر صاحب الحاشية عن مفهوم الموافقة بانه في حكم دلالة الخطاب الأصلية موجبة اندراجه في المداليل اللفظية فراجع هداية المسترشدين

وهناك من يرى انه يتوقف تعدّي الحكم من مورد النص الى سائر الموارد بالاولوية، على العلم بالعلّة كما نسب ذلك الى المحقق الاردبيلي في المجمع والمحقق الحلّي والمحقق البحراني وتبعهم في ذلك بعض المعاصرين (فقه الصادق)

والمعتبر عند الشيخ هو وجود الاولوية في مفهوم الموافقة خلافاً للسيد البروجردي حيث يرى أن موارد الاولوية تشكل بعض مصاديق مفهوم الموافقة فهذا المفهوم لا يتقوم بالاولوية وليس مفهوم الموافقة منحصراً فيما اذا كان الفرع اولى من الاصل وقد فصّلنا فيه الآيات لقوم يتفكرون.

ومن اللائح أنّ الاولوية ناشئة من الملاك الاهم العقلائي في مقام تحصيل الغرض او الوصول الى الغرض فالاولوية عقلائيّة لا عقليّة محضة فاذا لم يسمح الشارع او المقنّن مجالاً للدخول في بعض المراتب من التعدي والتجاوز والعصيان والمخالفة نفهم منه عدم جواز الدخول في المراتب العالية فان ادنى مراتب المخالفة والتعدي محذور وممنوع فضلاً عن المراتب الاخرى وهذه الخصوصية لابدّ من ان يلتفت اليها في مقام الاستناد الى الاولوية فهذه الاولوية اللبيّة الواقعيّة متقوّمة بالتحفظ على بعض الملاكات المعتبرة الالزاميّة.

وهذا الدليل ضعّفه المصنّف من جهتين : الكبرويّة والصغرويّة

الأولى : أن الأولوية الظنية أهون من الشهرة بمراتب أربع وذلك

لان الشهرة مظنون الحجية واما الأولوية الظنية فليست بمظنونة الحجية

ولا محتملة الحجّية ولا نظنّ عدم حجيتها بل نقطع بعدم حجيتها و

هذه هي المراتب الأربع فكيف نتمسك بها في اثبات

حجيتها ولا معنى لاثبات حجية شيء مظنون الحجّية بواسطة

شيء مقطوع عدم حجيته

الثانية : ان الأولوية باطلة رأساً وصغروياً حيث ان المناط في حجية

الأصل وهو خبر الواحد ليس هو مجرد إفادة الظنّ كما هو المقرّر في محله

مضافاً الى ذلك ان تسمية هذه الأولوية في كلام بعض الفقهاء بمفهوم الموافقة

خيال محض للفرق الجوهري بين الأولوية ومفهوم الموافقة من جهة ان الأول

يستند الى تنقيح المناط والثاني يستند الى ظاهر الدليل اللفظي فيكون

من اللوازم البيّنة لظاهر الدليل ومداليل اللفظ .

وقد ذكرنا الفرق بين الاصطلاحين وقلنا ان الأولويّة تعبّر عن خصوصية

ملحوظة هامّة بخلاف مفهوم الموافق فانه يُعبّر عن الغاء الخصوصية

المأخوذة في لسان الدليل فافهم وتأمل .

اما الدليل الثاني وهو الاستناد الى المرفوعة والمقبولة في اثبات مجيد الشهرة

اما المقبولة فجاء فيها في كيفية الجمع بين الاحاديث المختلفة :

ينظر الى ما كان من رواياتهما عنا في ذلك الذي

حكما به المجمع عليه عند اصحابك فيؤخذ به من

حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك

فان المجمع عليه لا ريب فيه ج ٢٧ وسائل ص ١٠٦

والكلام حول المقبولة في مقامين : السند والدلالة

اما السند فهو ضعيف من جهة أن في سندها داوود بن الحصين وفي

وثاقته خلاف (محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن محمد بن

الحسين عن محمد بن عيسى عن صفوان بن يحيى عن داوود

بن الحصين عن عمر بن حنظلة قال سألت ابا عبد الله عليه السلام)

وثقه النجاشي ونسبه الشيخ الى الوقف وورد في اسناد

نوادر الحكمة وروى عنه المشايخ الثقات والسيد الداماد نفى عنه

الوقف ورجح جلالته من كل غمز وشائبة واعتمد عليه الفقهاء

وللشيخ اليه طريق صحيح دون الصدوق وتوقف فيه العلامة

في الخلاصة والرجل ان ثبت وقفه لا يعتمد عليه اصلاً فان

الوقف من ابرز مصاديق الفسق .

وقد تضعف السند من جهة أنّ عمر بن حنظلة نفسه لم يوثّق توثيقاً مباشراً في كتب الرجال ولذا سمّيت الرواية بالمقبولة لأنّها تلقّت بالقبول من قبل الأعلام، نعم حكى عن الشهيد السعيد الثاني قدس سره في شرح البداية أنّ عمر بن حنظلة وان لم ينصّ الاصحاب عليه بجرح او تعديل لكن حقّقتُ توثيقه من محل آخر لكن حكى ولده المحقّق المدقّق النحرير الشيخ حسن قدس سره في منتقى الجمان انه قال: وجدت بخطه في بعض فوائده ما صورته: عمر بن حنظلة غير مذكور بجرح ولا تعديل ولكن الاقوى عندي انّه ثقة لقول الصادق عليه السلام في حديث الوقت: إذن لا يكذب علينا . وهذا التعبير يمثّل أعلى درجة الوثاقة من جهة انه صدر من الامام المعصوم عليه السلام ولكن الاشكال في هذه الرواية الواردة في توثيق الرجل نفسه فانّها تواجه اشكالاً سندياً من جهة يزيد بن خليفة اذ لم يرد فيه توثيق في كتب الرجال والرواية رواها الكليني عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس عن يزيد بن خليفة قال قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ان عمر بن حنظلة أتانا عنك بوقت فقال ابو عبد الله عليه السلام: اذن لا يكذب علينا وقد حاول الاعلام لمعالجة هذه العويصة عن هذه الرواية بان يزيد بن خليفة ←

يمكن توثيقه بالتوثيق العام وذلك من جهة رواية صفوان بن يحيى عنه في بعض الروايات (١) ومن المعلوم ان صفوان هو احد الاقطاب الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة وبذلك يثبت وثاقة يزيد بن خليفة وبذلك يمكن اثبات وثاقة الرجل وقد نوقش في التوثيقات العامة بمناقشات لا مجال لذكرها في المقام مضافاً الى ان المراد بالثقة في الرواية هو الاعتماد والركون لا الشخص الموثق ومن الواضح ان اعتماد صفوان على شخص لا يعني ثبوت وثاقة الشخص حتى بالنسبة الينا والاعتماد على المقبولة لا يخلو عن وهم

واما الدلالة فهي انما تتم بعد تمامية أمرين :

الاول : كون المراد بالمجمع عليه هو المشهور لا الاجماع المصطلح وذلك بقرينة قوله : دع الشاذ النادر فان الشاذ في مقابل المشهور .

الثاني : اثبات ورود الرواية في مسألة حجية الشهرة الفتوائية لا الروائية وذلك بالاستناد الى التعليل الوارد فيها حيث قال « إنّ المجمع عليه لا ريب فيه » وقد فسرنا الاجماع بالشهرة وهي تشمل كلا القسمين .

(١) راجع الكافي ج ٥ ص ١٤٤ ح ٦ .

فتقريب الاستدلال بالفقرة الاخيرة من المقبولة « ان المجمع عليه لا ريب فيه »
يبتني على مقدمتين :

المقدمة الاولى : ان المراد بالاجماع ليس خصوص المعنى اللغوي او الاصطلاحي
بل المقصود به ما يشمل المشهور رواية وفتوى .

وذلك بقرينتين :

الاولى : تقابل الاجماع بالشاذ النادر الذي ليس بمشهور
فالمراد بالاجماع هو المعروفية والمشهورية .

الثانية : لو اريد بالاجماع الاتفاق لكان الخبر المعارض
للخبر المجمع عليه ساقطاً في نفسه عن الحجية
لكون المقام من صغريات تعارض الحجة مع اللاحجة
مع ان الرواية في مقام ترجيح احدى الحجتين
على الاخرى مما يشكل قرينة على ان المراد
بالاجماع هنا هو المعروفية حتى يتصور مجال للترجيح

المقدمة الثانية : ان المراد بقوله « لا ريب فيه » ليس هو نفي الريب الحقيقي
ولا نفي الريب الاضافي . بل المقصود هو الريب العرفي
العقلائي وتوضيح ذلك رهين ببيان ما يلي .

اما انه ليس المقصود نفي الريب الحقيقي اي ان المجمع عليه لا ريب فيه
حقيقة ووجداناً لان الظاهر من النفي ان المنفي هو الريب العرفي
لا خصوص الريب الحقيقي كما انه ليس المقصود به الريب الاضافي
الحيثي الذي ذكره المصنف في المقام من ان كلاً من الخبرين
محل ريب في نفسه بمقتضى وقوع التعارض بينهما ولكن احدهما
مما لا ريب فيه بالنسبة الى الآخر لوجدانه مزية ليست في الآخر
لكونه اكثر عدداً او صحيحاً اعلائياً بينما الآخر حسن او موثق
فليس المراد به الريب الاضافي لان ظاهر النفي هو النفي الفعلي
اي احد الخبرين فعلاً لا ريب فيه لا انه مما لا ريب فيه بالاضافة
الى الآخر والا فهو محل ريب بالفعل! بل المراد بالريب المنفي
هو الريب العرفي العقلائي كما هو ظاهر النفي فماذا قرر الامام عليه السلام
ان المعروف والمشهور ليس به ريب لدى العرف العقلائي
فهذا الكلام منه امضاء للطريقة العقلائية القائمة على العمل بالمعروف
والمشهور بلحاظ انتفاء الريب عند لديهم فيستفاد منه حجية
الشهرة الفتوائية لا مجرد مرجحيتها لاحد الخبرين عند التعارض

وأفاد المصنّف أن الاستدلال بالمقبولة على حجية الشهرة يتوقف على أمرين :

الأول : احراز ان المراد بالمجمع عليه هو المشهور بقرينة اطلاق المشهور عليه في قوله « ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور » ومن المعلوم ان صحة الاطلاق كاشفة عن وقوع الوضع ولو عند الشارع .

الثاني : احراز ان المراد بالمشهور هو الاعم من المشهور الروائي والفتوائي وذلك استناداً الى التعليل الوارد في الرواية حيث ان الامام عليه السلام حكم بوجوب الأخذ بخصوص المشهور اولاً وعلّل ذلك ثانياً بان المجمع عليه لا ريب فيه ومن المعلوم ان الملاك هو عموم التعليل لا خصوص المعلّل ومن المؤيّد لارادة المشهور من المجمع عليه ان الامام عليه السلام جعل المجمع عليه مما لا ريب فيه وجعل الشاذ مما فيه ريب لا مما لا ريب في بطلانه والشاذ الذي لا ريب في بطلانه هو مقابل المجمع عليه ولكن الشاذ الذي مما فيه ريب هو مقابل المشهور فتأمل جيداً .

وهناك تقريب آخر لبيان المراد بقوله « لا ريب فيه » وان فيه احتمالات

الاول: ان يكون المراد به هو الاخبار عن عدم الريب واقعاً وحقيقة

ومن المعلوم ان عدم الريب بهذا المعنى منتج للجزم واليقين

لقوله تعالى: ربنا انك جامع الناس ليوم لا ريب فيه
ال عمران ٩

الثاني: ان يكون المراد به هو الانشاء اي النفي الاعتباري او التنزيلي

لا الحقيقي وذلك معنى تأسيس الحجية للمشهور ونفي الريب

عنه تعبداً وان كان فيه ريب عرفاً وعقلاً

الثالث: ان يكون المراد به نفي الريب الاضافي اي نفي الريب عن

المشهور من حيث تعارضه لغير المشهور فان الشارع

ح ينفي الريب عن المشهور من هذه الجهة دون جهات

الريب الاخرى الموجودة فيه احياناً كما اذا قيل خذ بخبر الكاذب

اذا دار الامر بينه وبين خبر الكذاب فان المراد هو الاخذ الحيثي

لا الاخذ المطلق

الرابع: ان يكون المراد به هو نفي الريب العرفي العقلائي وذلك

امضاء لطريقة المشهور ولسى تعبد بثبوت الحكم واقعاً

والفرق بين امضاء الطريقة وغيره واضح.

ولكن في الاستدلال بالمقبولة والمرفوعة على حجية الشهرة الفتوائية مناقشة
اما المرفوعة والتي ورد فيها: يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك
ودع الشاذ النادر...... راجع العوالي للأحسائي ج ٤ ص ١٣٣
فيرد عليها (مضافاً الى ضعفها سنداً بحيث انه ردّها من
ليس دأبه الخدشة في سند الروايات كالبحراني)
ان المراد بالموصول هو خصوص الرواية المشهورة من
الراويين دون مطلق الحكم المشهور كما عليه النادر
فيما سئلت عن ان أيّ المسجدين أحبّ اليك
قلت: ما كان الاجتماع فيه اكثر اي خصوص المسجد الذي
كان كذلك ولا ينبغي للمخاطب ان يفهم العموم وانه
اليك محبوبية كل مكان يكون الاجتماع فيه اكثر سواءً
كان مسجداً او سوقاً او نحوهما فدعوى العموم ساقطاً
فلا نظنّ عموم الشهرة لغير الرواية فان المناط لوجوب
الاخذ ليس هو الشهرة بما هي شهرة بل لشهرة خصوص
الرواية هي المناط للترجيح او للحجية (على خلاف بينهما)
مضافاً الى ان الشهرة الفتوائية مما لا يقبل ان يكون في طرفي المسألة
بخلاف الشهرة في الرواية فانها يمكن اتصاف الروايتين بها.

وأمّا المقبولة فالمراد بالموصول فيها هو خصوص الرواية ولا وجه لحمل المجمع عليه على المشهور او حمل المشهور على المجمع عليه وذلك لعدم التنافي بينهما حتى يلزم صرف احدهما عن ظاهره بقرينة الآخر بل المشهور والمجمع عليه متحدّان في المعنى وهو الواضح المعروف المتفق عليه كما في قولك: شهر فلانٌ سيفه وسيف شاهر اي ظاهر فليس بينهما منافاة.

فالمراد بالمقبولة ان يؤخذ بالرواية الّتي هي مجمع عليها ويعرفها جميع اصحابك ولا ينكرها أحدٌ منهم ويترك الشاذ الذي يعرفه البعض فكان المشهور الروائي من قبيل بيّن الرشد والشاذّ من قبيل المشكل الذي يردّ علمه الى أهله وإلّا فلا معنى للاستشهاد بحديث التثليث حيث انّ الشاذ ليس من القسم الأوّل والثاني بل يتعين ان يكون من القسم الثالث كما اوضحه المصنف فراجع

ويلاحظ على كلامه ان المقصود بالمجمع عليه هو ما اشتهر العمل به استناداً اليه وحمل الشهرة على خصوص الشهرة في الرواية لا يجعلها ممّا لا ريب فيه بل الملاك هو الاعتماد الظاهر على الرواية في مقام العمل وإلّا يكون من قبيل الاعراض الذي يوجب زيادةً في الريب، والحمد لله.

واعلم ان المتحقق في باب المعاملات عند انشائها امور :

١- السبب وهو العقد المركب من الايجاب والقبول او التعاطي الخارجي

ويقال له العقد السببي

٢- المسبَّب وهو مضمون ذلك العقد المركب اعني تبادل الاضافتين

ويقال له العقد المسبّبي

٣- النتيجة لهذه المبادلة وهي اضافة الملكيّة الحادثة بين الطرفين اي

بين المشتري والمبيع وبين البائع والثمن .

٤- حصول الربح للبائع او المشتري بسبب هذه المعاملة

٥- تصرف كلّ من المتعاملين فيما انتقل اليه او في الربح الحاصل منها

والسؤال ان المتعلق بالحلية في آية « احلّ الله البيع » هل هو نفس العقد

السببي او المسبّبي او الملكيّة او الربح الحاصل او التصرفات الاعتبارية

او التصرفات الخارجية ؟ فيه احتمالات ذكرها الاعلام في كتبهم الفقهية

والغرض في المقام انّ الحلية تقابل الحرمة بمعنى انّ المعاملة قد تتصف بالحلية

وقد تتصف بالحرمة فماذا يتعلق النهي بها ولابدّ من تعيين مصبّ النهي

في المعاملات كما وقع البحث عندهم في تعيين مصبّ الحلية فيها

وذكر الشيخ الاعظم في هذا المقام أنّ النهي تارة يتعلق بنفس عنوان المعاملة

وأخرى يتعلّق بعنوان آخر ينطبق احياناً على المعاملة كالاعانة على الاثم .

فالنهي اما تطبيقي كما في قوله: لا تبع بيع الربا واما انطباقي كما في باب الاعانة على الاثم فقد ذكر الاعلام ان النهي التطبيقي إرشاد الى الفساد غالباً وان وصف دلالته على الحرمة التكليفية فهل تقتضي حرمة الوضعية اي الفساد ام لا؟ فيه وجوه:

الوجه الاول: ان الحرمة التكليفية تقتضي الفساد وذلك من جهتين:

الجهة الاولى: ان صحة المعاملات ليست صحة عرفية محضة بل صحة شرعية إمضائية ومن البعيد ان يمضي الشارع ما هو حرام ومبغوض تكليفاً

الجهة الثانية: ان المهم عند العقلاء في باب المعاملات هو الآثار العملية المترتبة عليها لا نفس الاسباب ولا نفس المسببات الاعتبارية كالملكية الاعتبارية فالنهي منصب على هذه الآثار المترتبة منها ومن المعلوم ان مقتضى النهي عن ترتيب الآثار المترتبة منها عليها هو الفساد.

هذا مذهب الى المشهور ولكن القول بالتفصيل بين الحرمة الذاتية والحرمة العنوانية أخرى والمفروض ان النهي التطبيقي نهي ذاتي لا عنواني.

الوجه الثاني: ان الحرمة المتعلقة تقتضي الصحة كما عن ابي حنيفة والشيباني وغيرهما من ائمة الضلال وذلك بدعوى ان الظاهر من النهي والتحريم حرمة المسببات او التسبب بالاسباب اليها ومقتضى ذلك صحتها ووقوعها باعتبارها والوجه ان متعلق التكليف يلزم ان يكون مقدوراً للمكلف فلو فرض فسادها وعدم وقوعها فلا تكون مقدورة فالتحريم عن المعاملة مقتضٍ للصحة. نعم لو تعلقت الحرمة بالاسباب فلم تقتض الصحة ولا الفساد كما لا يخفى

الوجه الثالث: عدم الاقتضاء لشيء وذلك لان النهي التطبيقي ظاهر في الفساد من جهة ارشاده الى المانعية والمحذورية والاوامر الارشادية ليست بصدد بيان المسألة هي بحث عن اقتضائه للوضع وعدمه.

الوجه الرابع: ان التحريم التكليفي على قسمين قد يكون فعلياً من جميع الجهات فهو مقتضٍ للفساد جزماً وقد يكون فعلياً من بعض الجهات فهذا لبحث عن اقتضائه للوضع وعدمه والتفصيل موكول الى محله.

واما النهي الانطباقي ففيه خلاف ايضاً فقد يقال بان النهي لم يتعلق بنفس المعاملة حتى يكون ارشاداً الى الفساد وانطباقه عليها لا يوجب سراية الحرمة منه اليها حتى تقتضي فسادها كما في باب اجتماع الامر والنهي فان النهي عن الغصب لا يسري الى عنوان المأمور به المتحد معه كالصلاة .

وقد يقال بان ما ذكر من ان انطباق عنوانين على مورد واحد لا يوجب السراية انما يصح في باب متعلقات الاحكام المزاحمة في باب الامتثال بسوء اختيار المكلف كالصلاة في المغصوب فان الصلاة صحيحة لتغاير العنوانين في المقام واما في باب موضوعات الاحكام كالعقود التي يجب الوفاء بها على نحو القضية الحقيقية المفروضة الوجود بحيث كل فرد منها اذا تحقق في الخارج ينصب الحكم الشرعي عليه قهراً واذا فرض ان العقد الخارجي (مصب الحكم الشرعي بوجوب الوفاء به) مصداق للاعانة على الاثم ومبغوض للشارع من هذه الجهة فكيف يمكن الحكم بوجوب الوفاء به وكيف يعقل امضاء الشارع له والحال هذه ؟!

ان قلت : يمكن القول بما يقال في باب الاجتماع وان بين عنوان العقد وعنوان الاعانة عموماً من وجه (فلا ينحصر مصداقهما في شيء ، ويمكن ان يكون مصداق كل واحد غير مصداق الآخر واذا تعدّد المصداق ارتفع الاجتماع فالمراد بالعموم من وجه هو العموم الوجهي الجامع للخصوصيتين يمكن بهما التفريق بين العامين من وجه فالعموم من وجه يعني تغاير الحكمين بتغاير الموضوعين فلا يجتمع الحكمان على مورد واحد بل لكل حكم موضوع يخصّه فاذا تعدّد الموضوع ارتفع المانع) واذا فرض العنوانان فلا يسري احد الحكمين الى موضوع آخر تتحد معه في بعض الجهات وينصبّ كل حكم على موضوعه فيجتمع حرمة الاعانة مع وجوب الوفاء بالعقد في هذه المعاملة الخارجية بعد افتراض موضوعين مختلفين للحكمين

قلت : لا يمكن القول بذلك بعد كون المصبّ للحكمين هو الذات دون العنوان فانّ الملاك في تعدّد الحكم وتغايره هو تعدّد الموضوع كما اسلفناه والمفروض ان الموضوع لا تتعدّد من جهة انه عبارة عن ذات العقد الخارجي لا عنوان العقد الخارجي .

والحاصل ان العقد الخارجي بما هو موضوع للحكم الشرعي بوجوب الوفاء به يُعدّ من موضوعات الاحكام ومن اللائح ان الموضوعات امّا عبارة عن الذوات واما عبارة عن العناوين وقد سبق الكلام فيها تفصيلاً

والحاصل انه لو فرض كون العقد اعانةً على الاثم فهنا احتمالان.

الاوّل : كون العقد بنفسه اعانةً على الاثم ومبغوضاً للشارع فهنا تأتي تلك المباحث المتقدمة من امكان التفكيك بين الحكمين المتضادين (الحرمة والوجوب) بتفكيك العنوانين الموضوعين وتطرّق الاشكالات ايضاً

الثاني : كون التسليم الخارجي اعانةً على الحرام دون نفس العقد كما في مصباح الفقاهة ج ١ ص ١٨٥ فبناءً عليه لا وجه للحكم بحرمة البيع في شيءٍ من الشقوق التي ذكرها الشيخ الاعظم وذلك لان بين البيع والتسليم الخارجي عموماً من وجه فلا وجه لهذه الاشكالات ايضاً. والحاصل من هذا المنظار الفقهي ان طرح النصوص الدالّة على الجواز، اجتهادٌ في مقابل النصّ، وان وجوب دفع المنكر منطاقة الواسع ممّا يوجب التعجيز عن الاتيان به، ممّا لا يمكن اثباته.

وان لم نسلّم بهذه المقالات لما ذكرناه سابقاً غير تام

بحث حول حجية خبر الواحد

وظاهر كلماتهم ان البحث كبروي ولكنه صغروي وهو ان صدور السنة هل يثبت بخبر الواحد ام لا ؟ وبذلك تندرج المسألة في العوارض الذاتية للسنة

وان قلت ان البحث عن الثبوت ليس بحثاً عن العوارض لان المراد بها ما يعرض الشيء بعد وجوده ، قلت ان الوجود الحقيقي كذلك واما الثبوت التعبدي فمن العوارض على السنة الواقعية وان تلك السنة هل تثبت بخبر الواحد تعبداً ام لا ؟

وهناك امور لابد من اثباتها لاثبات حجية خبر الواحد وهي :

١- اثبات أصل الصدور وهذا هو الذي عقد له مسألة حجية خبر الواحد

٢- اثبات جهة الصدور ولها اصول عقلائية

٣- اثبات الظهور والدلالة فهنا يرجع الى نظر الفقيه بعد عدم حجية قول اللغوي

٤- اثبات حجية الظهور ولها اصول عقلائية أيضاً

ومصب البحث في الاصول هو حجية الخبر الواحد في الشبهات الحكمية كما ان مصبه في الفقه هو حجيته في الشبهات الموضوعية

والمراد بالخبر الواحد ما لا يفيد العلم سواء كان المخبر واحداً او شخصين او ثلاثة كما من اصول الفقه والاصول العامة ومنتهى الدراية وغيرها واذا كان الخبر ظنياً لابد من اثبات حجيته تعبداً من الشارع او من العقلاء ، ومن المتفق عليه ان خبر الواحد بما هو خبر ظني لا عبرة به ومرجع الخلاف الى قيام الدليل القطعي على حجيته وعدمها

ومن مكونات الظهور من الروايات موقف الائمة عليهم السلام وموقف أصحابهم ولقد شدد عدة من اساطين الفقه على لزوم احراز سيرة الاصحاب وديدنهم في الابواب الفقهية المختلفة كشرط للوصول الى الفقه الأرضي وان الظهور للروايات، المجرد عن سيرة الاصحاب لا يشكل عناصر الدلالة بتمامها لاستكشاف المراد الجدي والمتصفح لدورة استدلالية فقهية يرى ان القسم الاوفر من الفقه يعتمد في اثباته على الاخبار الظنية غير المفيدة للعلم. فما هو الدليل على تبعية هذه الظنون؟ فان كل ما ليس بعلم داخل في مصب البحث واختصاص التعبير بالظن انما هو من جهة خروج الشك والوهم عن نطاق الكلام بعد عدم قيام دليل على حجيتها فالخبر الظني اعم من الوهم والشك والظني وجامع الجميع هو عدم علميته فما ليس بعلم يكون داخلاً في المقام ومن الواضح ان ما يقابل العلم هو غير العلم ولو كان ظناً والمرتكز العقلائي عدم حجية غير العلم بما هو غيره فلا يمكن الاسناد الى غير العلم ولو كان ظناً وحجية هذه الظنون تحتاج الى دليل مثبت،

وما ذكرناه مبني على لزوم العلم الوجداني النفس الامري دون العلم العرفي

ان العلم على قسمين وجداني وعرفي والمراد بالعلم العرفي هو الجزم الحاصل من الاستناد الى الظهورات والظواهر من دون ملاحظة الوصول الى الواقع فان العرف يعتمد على الظواهر فتكون تلك الظواهر معلومة لديه وهذا الظهور هو العلم العرفي وليس وراء هذا الظهور شيء حتى يجشّم العرف الى الوصول به فغاية ما بيده هو هذا الظهور سواء كان الظهور اللفظي او الظهور الحالي او سائر الظهورات فالعلم العرفي هو العلم المستند الى ظهور من الظهورات بخلاف العلم الوجداني الواقعي فانه يستند الى الواقع ونفس الامر وبناءً على ذلك تكون الظنون القوية من العلوم العادية العرفية يستند اليها العرف في شتى مجالات حياته فالعرف لا يستند الى الظنّ بل الى العلم المستند الى الظاهر وهو حجة عنده فالظن مرفوض حتى عند العرف ويُعَدّ ما ليس بعلم وهما لا ينبغي سلوكه فالملاك هو العلم دون غيره والمفروض ان بعض ما يسمّى بالظنّ علم عرفي معتمد لديه فيخرج عن كونه ظناً الى كونه علماً حيث ان الظنّ اما مصاحب للترديد او لا ؟ فعلى الاول يلحق بالوهم وعلى الثاني بالعلم

والحاصل ان العرف لا يعتمد الا على العلم والجزم الحاصل من الظهورات والظواهر والظنون بما هي ظنون مرفوضة عند العرف ومسير سلوك العرف هو العلم العرفي وهو الجزم الذي لا يراوده اي شك او احتمال للخلاف وهذا العلم هو الذي يقع في قباله الظن والشك والوهم والتي هي مصب الشك والترديد والتوقف والملاك عدم ملاحظة الشك او الاحتمال للخلاف في موارد العلم العرفي لا عدم وجودهما فانه قد يتوفر مع العلم العرفي شك او احتمال للخلاف ولكن العرف لا يلاحظها ولا يعتني بها لضئالتها وضعفهما فالمعيار عدم لحاظ الشك او الاحتمال لا عدم وجودهما وهذا هو الطريق الوحيد للسلوك العقلائي فانهم لا يعملون بالعلم الفلسفي بل يعملون بالعلم العادي العرفي وهذه هي القاعدة في باب العمل بالاخبار والروايات ونحوهما والحاصل أنّ المراد بالخبر الواحد المبحوث عنه في المقام هو الخبر الذي لا يفيد العلم كما ذكره المشهور و السؤال هو انه ما هو المراد بالعلم ؟ هل العلم الرياضي او العرفي ؟ فان الاول غير مطلوب والثاني مقصود لا يحتاج الى البحث عنه .

وينبغي ان يكون مصبّ البحث في هذا الباب هو الصغرى اي اثبات صدور الخبر من المعصوم عليه السلام وتشخيص ما هو الصادر تماماً لصدد منهم في مقام بيان الحكم الشرعي وليس محطّ الكلام هو حجّية الخبر الظنّي فانّها ساقطة من الاساس فان الطريق الوحيد للوصول الى الاحكام الشرعية هو الأخبار الواردة واثبات صدورها يحتاج الى البحث بعد وقوع التعارض والتكاذب والتزاحم بينها.

ولكن كان قد ذهب المشهور الى حجّية خبر الواحد الظنّي كما انّ المشهور بين القدماء عدم حجّيته ممّن تقدّم على العلامة وذكر بعض الاعلام ان النزاع بينها لفظي ولكن ذلك ممّا لا تساعده كلماتهم وبات النزاع معنوياً حتى الآن. وادلّة الطرفين مذكورة في كتبهم ومن الواضح انه لا شكّ في حجّية خبر الواحد العادل او الثقة كبروياً وانما الاشكال في الصغرى وان الرواية الكذائية هل صدرت ام لا؟ وانّ الراوي هل يكون موثوقاً به ام لا؟ وهل هناك قرائن اعتمد عليها الراوي ام لا و... فالابحاث صغروية تماماً. وملخّص الكلام ان امر الحديث قد ابتلي في العصور الاوّلية بكثير من الافراط والتفريط والتشدد ممّا اوجب ضياع جزء كبير من التراث الروائي او قرائنه المفيدة للمتأخرين

ومن الجدير بالذكر ان هناك فرقاً بين الخبر الضعيف والخبر الموضوع جوهرياً وسوف نتعرض له في محله .

ثم اعلم ان اصل وجوب العمل بالاخبار المدونة في الكتب المعروفة مما اجمع عليه في هذه الاعصار بل لا يبعد كونه ضروري المذهب وانما الخلاف في مقامين

الاول : كونها مقطوعة الصدور ام غير مقطوعة الصدور ؟

الثاني : انها مع عدم قطعية صدورها معتبرة بالخصوص ام لا ؟

اما الاول فقد ذهب شرذمة من المتأخرين من اصحابنا الاخباريين الى كونها قطعية الصدور وهذا قول لا فائدة في بيانه والجواب عنه الا التحرز عن حصول هذا الوهم لغيرهم كما حصل لهم والا فان مدعي القطع لا يلزم بذكر ضعف مبنى قطعه وهو قاطع .

توضيح ما افاده المصنف في هذا المقام انه ذهب جماعة من العلماء والاعلام الى الاعتقاد بيقينية بعض المصادر الحديثية او كونها شبه متيقنة مثل بعض الاخباريين بالنسبة الى الكتب الاربعة على الاقل وانها من الاخبار الكاذبة المحفوفة دوماً ومطلقاً بالقرائن القطعية المؤكدة ليقينيتها مضافاً لتواتر بعضها وكذلك بعض علماء الجمهور حيث اعتقدوا بيقينية الروايات الواردة في الصحيحين وهذه النظرية هامة من جهة درجها عدداً كبيراً من الاخبار في الاخبار المحفوفة بقرائن اليقين

ولابدّ من الالتفات الى ان هناك فرقاً بين هذه النظرية ونظرية حجيتها كما ذهب اليها العلامة المجلسي ومن المعاصرين ان القول بالحجية لا يستبطن اليقين وان الحجية تجامع الظنّ ايضاً كما في شهادة الشهود فانها حجة مع عدم كونها موجبة للعلم ضرورة، مضافاً الى ان دائرة الاخبار اليقينية عند اصحاب هذه النظرية مختلف فيها فقد حصر بعضهم بالكتب الاربعة وعمّم بعضهم الى مطلق الكتب التي عُلم اعتماد الشيعة عليها مثل بعض كتب الصدوق فللنظرية اتجاهات عدّة،

مرآة العقول ج ١ ص ٢٢

٣٨١ ص

ثم اعلم ان مرادهم باليقين ليس هو اليقين البرهاني الفلسفي والمنطقي والذي يعني الجزم بالشيء جزماً يستحيل معه الانفكاك بل المراد هو اليقين العرفي وهو اطمئنان النفس مما يجعل احتمال الخلاف بعيداً وقد يعبّر عنه بالظنّ القوي المتاخم للعلم فالعلم مفهوم مشكك كما اختاره الفيض وعبر عنه الجزائري بان العلم ينقسم الى منطقي وشرعي في كشف الاسرار

الحق المبين

ج ٢ ص ١٠٦

وهكذا ذهب اهل السنة الى ما ذكرناه بالنسبة من الصحيحين ورددوا انهما اصح الكتب بعد القرآن الكريم! بل الامر بينهم اكثر تشدداً من الوسط الشيعي الامامي حيث ان القول بذلك ادّى الى مهاجمة كل من يحاول المناقشة فيها سنداً او متناً حتى ان المعترض عليها يجد توهيناً للصحيحين وطعناً بجمهور السلف!!

ومن هذا المضمار قامت الحرب الشاملة الشرسة الشعواء الشديدة وشنّت
على مجموعة من نقّاد السنّة لتعرضهم للصحيحين والصحاح وكان
محمد رشيد رضا من اوائل من سجّل ملاحظات نقدية على صحيح البخاري في عصرنا
الحديث وكانت له بعض الوقفات مع بعض روايات الكتاب هذا،
مما يوجب ان يُعرَّض لنقد بعض التيارات السلفية الداعية المتصيّفة
رغم انه كان مقرّباً منهم ولديهم ومن عام ١٩٥٧ صدر كتاب «الاضواء»
لمحمود ابو ريّة مشاركاً بشكل فاعل في نقد طال صحاح اهل السنّة
وهو ما فجّر في وجهه عاصفة قويّة وسرعان ما تطوّر الموقف النقدي
واشتدّ الى ان طالب محمد ابو زيد الدمنهوري باحراق الصحيحين
ليرتاح الناس منها حسب رأيه ثم تتالى نقادها لاسيّما نقداً متيناً حيث
كتب زكريا اوزون كتابه «جناية البخاري»، تعرّض فيه للعديد من
روايات البخاري ونقدها وكتب حسن حنفي «من نقد السند الى نقد المتن»
واخذ روايات البخاري كأنموذج لهذا المسلك ولا زال هذا المنحى
الى الآن وقد ساهم الشيعة في نقد الصحاح الستّة وكان من الاوائل في
هذه المساهمة الشيخ محمد حسن المظفّر في كتابه الفاخر «دلائل الصدق»
في جنب كتابه الآخر في هذا المجال «الافصاح عن احوال رواة الصحاح»

المنار ج ٢٩ م١) عنه الاضواء ٣٠٢

كما كتب الشيخ الشريعة الاصفهاني ١٣٣٩ هـ « القول الصراح في البخاري وصحيحه الجامع »

والذي أسماه الشيخ آغا بزرگ الطهراني ١٣٨٩ هـ « بالقول الصراح في نقد الصحاح » كما كتب الشيخ الأجل الأعظم عبد الحسين الأميني قدس سره القدوسي

الغدير وضمنه بحثاً ضافياً في المجلد الخامس موسعاً في اسماء الوضاعين

طال بهم صحاح أهل السنة ومن المعاصرين الأجلة المساهمين في هذا المجال

الشيخ العلامة حسين غيب غلامي الهرساوي حيث حاول النقد في

دراسته المفصلة عن البخاري في كتابه « الامام البخاري وفقه اهل العراق »

ولا وجه ولا ضرورة لنقضي كل ما قيل في البخاري وصحيحه مدحاً او قدحاً فانه من

حيث القداسة عندهم يأتي بعد كتاب الله ومن حيث الصحة فانه أصح ما في وجه الارض

يقسم به عند التحليف ويخوف به عند التخويف ويرجى في مطالعته الثواب

ويدرء باقتنائه العقاب ، يهدى الى العروس للبركة ليلة الزفاف ، تحدث

به الركبان ونظمت فيه القصائد والاشعار والى اليوم فان من الكبائر الخطايا

والذنوب الكبيرة ان يتجرأ أحد فيدعي عدم صحة بعض ما فيه فانهم مصرون

على ان كل ما فيه هو في قمة الصحيح وانه كالقرآن لا يأتيه الباطل من بين يديه

ولا من خلفه فتكلفوا بذلك مغبة النقد المستمر في كل حين وتجشموا عناء

ابتداع الروايات وصياغة الرؤى والاحلام حين خانهم الواقع ولم يسعفهم الدليل

٤٣٦

واما المستند لمزعمة بقطعية الكتب الاربعة والصحيحين فاهم ذلك مايلي

الاول : جهود العلماء القدماء في هذا المضمار وقداسة اعمالهم كما عبر عنه المحدث البحراني في مستهل كتابه القيم الحدائق ج ١ ص ٩ :

ان هذه الاحاديث التي بايدينا انما وصلت الينا بعدان سهرت العيون في تصحيحها وذابت الابدان في تنقيحها وقطعوا في تحصيلها من معادنها، البلدان وهجروا في تنقيتها، الاولاد والنسوان كما لا يخفى على من تتبع السير والاخبار وطالع الكتب المدونة في تلك الآثار ...

ومن المعلوم ان هذا الدليل بهذه الصورة المرسومة متفائلة جداً واقصى ما يفيده هو صحة صدور بعض روايات هذه الكتب لا جميعها ويقول السيد الصدر في هذا المجال ان عملية التنبيه الاكيدة من الائمة عليهم السلام على وجود حركة الدس والتي اعقبها التحفظ الشديد من قبل اصحابهم في مقام نقل الحديث وروايته وتطهير الروايات مما دس فيها وان كان لها الفضل الكبير البالغ في تحصيل كتب الحديث عن اثر ذلك الدس والتزوير الا ان هذا لا يعني حصول الجزم واليقين بعدم تواجد شيء مما زور على النبي صلى الله عليه وآله في مجموع ما بايدينا من اخبارهم

وعلى كل حال فقد سجلت عدة ملاحظات على هذا المستند الاول بحوث ج ٧ ص ٤٠

وسوف نتعرض لها تباعاً .

ومن تلك الملاحظات المسجلة على المستند السابق ما يلي :

الاولى : ما ذكره السيد الخوئي من ان اوضاع التقية حالت دون نشر الحديث علناً فكيف بلغت النصوص حد التواتر المفيد للعلم حتى يحصل يقين بصدورها كما ادّعى (المعجم ج ١ ص ٢٣)

وفيه أنّ بين دعوى اليقين ودعوى التواتر فرقاً واضحاً فالملاحظة فاسدة .

الثانية : ماذكره الوحيد البهبهاني في الرسائل الاصولية ص ١٣٣ من ان هذه الكتب متواترة النسبة الى أصحابها الا انّ رواتها ليسوا كلهم ثقاتاً ولا ان رواياتهم الى الأئمة عليهم السلام متواترة ايضا

وهذه الملاحظة واردة كما لا يخفى على الناقد الرجالي البصير بالاخبار الواصلة فان اصحاب الكتب الاربعة اذا اعتمدوا في رواياتهم على الوثاقة فهناك اشخاص في اسانيد تلك الروايات أعلن كذبهم صراحة من جانب اشخاص لا يقلون في نقد الرجال ومجال الجرح والتعديل عنهم مثل النجاشي فكيف بنا ان نتجاهل هذا النقد الرجالي وادّعاء حصول يقين بالصدور اعتماداً على نقد المحدثين ؟ وان اعتمدوا على الوثوق فنحن لا نعرف ماهي معايير المحدثين في ذلك وماهي القرائن التي قامت عنده ؟ ولعلّهم اعتمدوا على أصالة العدالة في كلّ مسلم اوغيرها من الامور التي لانؤمن بها اليوم .

يعني اصحاب الكتب وهم المحدثون

وهذا الامر بالنسبة الى المصادر الحديثية العامة فكيف نتجاهل هذا الامر كله وننزع منزعة التسامح في تقويم الاحاديث والتي شهدها الاوساط السنية والشيعية في هذه القرون الاخيرة وللسيوطي والذهبي وابن الجوزي وغيرهم - وقفات مع كثير من روايات الصحاح الستة لا مجال لسردها جميعاً

الملاحظة الثالثة : ما سجلها كاشف الغطاء من ان في الكتب الاربعة روايات لا يسعنا التصديق لصدورها من المعصوم عليه السلام وتبعه على ذلك صاحب المعجم . وهذا الامر نجده في الصحاح ايضا فانها - مليئة بالاحاديث والاخبار غير المعقولة والتي لا يمكن تصديقها وتعرض لها نقاد الحديث في مصنفاتهم النقدية فلا معنى للقول بقطعية صدورها والحال هذه

وحاول الكركي في هداية الابرار على التقية حتى لا ينهدم اساس القطعية ووثاقة رواتها . كما ان العلامة النمازي الشاهرودي اعتمد في توجيه هذه الاحاديث المنكرة على تبريرات مختلفة انتصاراً لها ودفاعاً عنها وخرجها بتخريجات عديدة تزيل عنها النكارة والوضع والرفض فراجع ‹‹ الاعلام الهادية الرفيعة ›› ص ١٩٣ فان الكتاب من الكتب القيمة .

الملاحظة الرابعة: ما افاده الكلني في توضيح المقال ص٥٧ من تطرق احتمال السهو الخطأ والسقط والاشتباه والخلط في تلك الروايات مما نخرجها عن كونها يقينية الصدور حتى مع اليقين لصدق الرواة وهذه الملاحظة جارية في جميع الكتب الحديثية الشيعية والسنية والملاحظة تامة.

الملاحظة الخامسة: ان اصحاب الكتب الاربعة لم تصل اليهم نسخ الاصول الحديثية بل لهم الى الاصول الاولية طرق يذكرونها كما في مشيخة التهذيب والفقيه وتعدد النسخ خير شاهد على ذلك علماً بان السند كان حاجة ولكنه مجرد تبرك يتيمنون به، نعم ذكر السيد بحر العلوم قدس الله سره في الفوائد الرجالية ان الكتب والاصول كانت مشهورة آنذاك ومقطوعة النسبة الى اصحابها تمام نسخها المتوفرة ونحن لا نستطيع ان نقف مع هذا الفقيه الجليل على وتيرة التفاخر ولكن نقول ان شهرة الاصول والكتب الحديثية الاولى الكبرى الموجودة في تلك القرون الاولى لا تعني يقينية صدورها خصوصاً بعد ان قام امثال الكليني بتدوين الكافي ونشره عرف فساعد الحد في هذا المجال لتهذيب الاخبار والاحاديث و...

وللخطيب البغدادي في تاريخه ج ٥ ص ٢٧١ كلام حول ظاهرة النُسخ الموضوعة التي كان يقوم بها بعض الوضاعين حيث يحاول تأليف كتاب ويجعله باسم شخص آخر ومن وسع الباحث ان يتخذ مما ذكره الأميني الذي بذّ فيه كثيرين في سلسلة الكذابين قائمة تقرّب له الوقوف على حساب الموضوعات والمقلوبات من الاحاديث المبثوثة في طيات كتب القوم ومسانيدهم ولم يكن هناك ديوان لتسجيل الوضاعين وضبط ما افتعلوه ولكنّ الذي يوجد في ترجمة شرذمة قليلة من اولئك الجمّ الغفير فانّما هو من لقطات التاريخ حفظته يد الصدفة لا عن قصد وفي الغدير ج ٥ ص ٢٦٤ جملة كبيرة من تلك السلسلة المجموعة ولا يعزب عن الباحث ان ذلك العدد الكبير انما هو نزر يسير نظراً الى ما اختلقته ايدي الافتعال الآثمة المتكثرة وكان لجلّ الكذابين والوضاعين لو لا كلّهم تآليف تحوي شتات ما لفقوه مما لا يُحدّ ولا يُقدّر والتاريخ لم يحفظ لنا شيئاً منها غير الايعاز اليها عابراً في تراجم جمع من مؤلفيها ويعرب عن كثرة الموضوعات ما تصدّى له ائمة الحديث من اختيار احاديث كتبهم الصحاح والمسانيد من احاديث كثيرة هائلة والصفح عن ذلك الهوش الهائش وقل يا اهل الكتاب تعالوا أتل عليكم مما سطره العلامة الاميني من ذلك الجاء الذي فرضه الغدير

المستند الثاني: يرى اصحاب نظرية تقنية الكتب الاربعة (المصححين) ان الامامية كانت ترفض العمل بالظن مطلقاً في الاصول والفروع حتى القرن السابع الهجري بل يعملون باليقين فقط ويرون عدم حجية خبر الواحد لذلك

ونوقش هذا بمناقشات:

الاولى: ان هناك فرقاً بين العمل بالرواية والرواية للرواية فان العمل يقوم على اليقين واما مجرد الرواية لا يعني اليقين به

الثانية: ان اليقين له اسباب لابد من حصولها حتى يحصل اليقين وتلك الاسباب مختلفة فلعلها اثارت لهم اليقين دوننا وليس هناك قاعدة قائمة على حصول اليقين لكل شخص من تلك الاسباب. فلا ملازمة بين يقينهم ويقيننا.

الثالثة: ان عملية الاجتهاد والاستنباط في تلك العصور المتقدمة كانت جارية على موازينها عندهم ولكن الآن فقد حصل ما لا يسوّغ السلوك على تلك الموازين القديمة

المستند الثالث: برهان العناية الالهية وقاعدة اللطف ومناخها (مناخ) حدود او فضاء

ودعوى قطعية او صحة جميع ما في الكتب الاربعة والتي ذهب اليها اصحابها فاشكل من جهات :

الاولى : ان هذه الدعوى لا تسمن ولا تغني بعد ما نعيشه من اعتماد كثير من المسائل الفقهية على نصوص من غير تلك الكتب الاربعة لقرب الاسناد وكتاب علي بن جعفر ونحوهما من المصادر الروائية المعروفة

الثانية : ان شرائح من الطرق الواردة في الكتب الاربعة ناقش فيها المحدثون المحمدون الثلاث قدس الله اسرارهم حيث ضعفوا العديد من الطرق فالصدوق تضعف روايات سماعة لانه واقفي ج ٢ ص ١٢٨ ١٢١ وقواه في موضع آخر ولضعف رواية عبد العظيم الحسني التي تورد بالغرابة ص١٣٨ بل قد يرى طرح بعض الروايات مما هي صحيحة السند كما صنع الشيخ في التهذيب ج ٤ ص ١٦٩ في روايات عدم نقصان لشهر رمضان عن ثلاثين يوماً حيث ذكر رواية صحيحة السند استخرجها من كتاب محمد بن ابي عمير عن حذيفة بن منصور حيث قال : وهذا الخبر لا يصح العمل به من وجوه احدها ان متن هذا الحديث لا يوجد في شيء من الاصول المصنفة وانما هو موجود في الشواذ من الاخبار ومنها ان كتاب حذيفة عري منه والكتاب معروف مشهور ولو كان هذا الحديث

صحيحاً عنه لصنفه كتابه ، مع ان الصدوق الزم بمضمون هذه الرواية ونظائرها من عدم نقصان شهر رمضان وادعى فيه انه من مسلمات المذهب وقال : ان الذي لا يلزم به نتكلم معه بالتقية لان ذلك شهر ثابت وترى الصدوق ايضا في باب الوصي انه يروي رواية عن الكليني ثم يعقبها بقوله « قال مصنف هذا الكتاب ما وجدت هذا الحديث الا في كتاب محمد بن يعقوب وما رويته الا من طريقه ، حدثني به غير واحد منهم محمد بن محمد بن عصام الكليني عن محمد بن يعقوب الكليني
ص ٢٢٤ ج ٤

وهكذا ترى الكليني قدس سره في باب الطلاق للعدة يروي رواية مسندة عن عبد الله بن بكير عن أبي عبد الله عليه السلام الا انها يطرحها معللاً ذلك بان مضمون هذه الرواية هو رأي ابن بكير وهو رأي الفطحية من جماعته مع ان ابن بكير من اصحاب الاجماع الذي قد اجمع الكل على تصحيح ما يصح عنهم وهم اولوا نجابة ورفعة وأربعة وخمسة وتسعة
وقال ايضا في الفقيه ج ٤ ص ١٥١ « وفي كتاب محمد بن يعقوب الكليني
ج ٧ ص ٤٦

عن احمد بن محمد قال : ولست أفتي بهذا الحديث بل بما عندي بخط الحسن بن علي عليهما السلام ولو صح الخبران لتعين العمل بالاخير كما أمر به الصادق المصدق عليه السلام.

وقال الشيخ في التهذيب بعد ذكر خبر الكليني وخبر الصدوق المتقدمين سابقاً
« وانما يحمل (الصدوق) على الخبر الأول ظناً منه انهما متنافيين وليس
الامر على ما ظن » ج ٩ ص ١٨٥

وقال في الفقيه ج ٢ ص ٧٣ في باب كفارة من جامع في شهر رمضان
« لم اجد ذلك في شيء من الاصول وانما انفرد بروايته علي
بن ابراهيم القمي وعند الكليني ج ٤ ص ١٠٣.
قال في التهذيب في روايات الكر بعد ما روى مرسل ابن ابي عمير :
فاول ما فيه انه مرسل غير مسند » ج ١ ص ٤١
وقال في الفقيه ج ٢ ص ٥٥ في ذيل حديث صلاة الغدير : فكلما لم يحكم ابن الوليد
بصحته فهو عندنا غير صحيح وتضعيف العديد من الروايات التي اعتمد عليها
الشيخ في التهذيب والكليني في الكافي مسندة وان الشيخ
ايضاً تضعيف ما اعتمد عليه الصدوق والكليني قدس سرهم فقد روى في الكافي
في باب شهادة الصبيان عن ابي ايوب قال : سمعت اسماعيل بن جعفر
فانها ليست قول المعصوم والصدوق في باب ارث الزوجة روى عن محمد
بن ابي عمير عن ابن اذينة مع انها مقطوعة وغير مسندة وهكذا معالجة
الكليني لتعارض الروايات بالترجيح السندي دليل على عدم صحة كل ما في الروايات
وهكذا الشيخ والصدوق رضوان الله عليهم.

الثالثة : ان نفس اصحاب الكتب الاربعة قد ذكروا في ديباجة كتابهم انهم ذكروا سلسلة السند لكي تخرج روايات الكتاب عن حد الارسال وليس ايراد السند تزيين كما توهم

الرابعة : ان هناك دعوى وجود العلم الاجمالي المنجز بوقوع التدليس والوضع في الطرق وقد تعرض لها المصنف الاعظم الانصاري في هذا البحث الراهن قبل دليل الانسداد وجمع منها عدة شواهد وقرائن من كتب الرجال الاربعة الأصلية (الكشي والنجاشي وفهرست الشيخ ورجاله) على وقوع التدليس في كم هائل لا ينبغي إهماله .

وهذا العلم الاجمالي المنجز اوجب ان تمسك بعض الفقهاء الاعلام بذيل دليل الانسداد في حجية الخبر بعدما لم يجد جدوى الدليل الخاص على حجية خبر الثقة بعد هذا العلم الاجمالي المنجز المانع من احراز الصغرى فيتعين قيام دليل الانسداد

وهذه الدعوى تقوم في وجه دعوى الاخباريين من صحة كل ما في الكتب الاربعة وبعد تعارضهما صار المدار على صحة السند بعد انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بقيام القميين بالتشدد في امر الحديث الى الغاية في حد الافراط لأجل صيانة النقل حيث كانوا يخرجون من قم كل من روى عن الضعفاء والمجاهيل

فهذا البرقي الجليل قد اخرجوه وغيره من عشرات الرواة الاجلاء
ومن الشواهد ما صدر منه كبار الرواة من مقابلة الاحاديث التي جمعوها
بعرضها على الائمة عليهم السلام كما وقع ليونس بطريق معتبر في الكشي ص٢٩٧
فان عملية المقابلة ادمنها الرواة منذ عهد الصادق عليه السلام ومرحلة
الاصول كانت قائمة على التلقي المباشر عن الامام عليه السلام
وهكذا صنعوا اصحاب الكتب الاربعة على ما صرحوا به في مقدمة كتبهم
مضافاً الى ما عاشرها الأئمة الشيعية من ظروف التقية الحامية السائدة
في عهد اصحاب الائمة عليهم السلام لا يسمح مجالاً لدعوى البقية بالصدور
وجميع ما سردناه انما ارتبطا بتضعيف دعوى اليقين ولا يعني الاستهانة
والانكار للقيمة العلمية لهذه الكتب القيمة الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة
المشهورة وقد وصلت الغفلة والجهالة بهذه الحيثية بالنسبة الى تلك
الكتب والمستدرك وخصوصاً بحار الانوار وهو كتاب جامع المقاصد
طرائف الزوائد لم تأت الدهور بمثله حسناً وبهاءً وبحاً طالعاً من افق
الغيوب لم ير الناظرون ما يدانيه نوراً وضياءً وحديقاً شفيقاً لم يعهد في
الازمان السالفة شبهه صدقاً ووفاءً ، المشتمل على انواع العلوم والحكم
والاسرار المغني عن جمع كتب الاخبار جزى الله جامعه خير الجزاء وعرف بيننا
وبينه وبين النبي وعترته الاطهار عليهم السلام ما كرّ الليل والنهار. من مقدمة السفينة بقلم
المحدث الاوحد عباس القمي (قدس)

والحاصل ان التدليس في الحديث كانت ظاهرةً من الظواهر التي عاشرها القرون الاولى ويجد المتتبع لاحوال الرواة عدداً هائلاً من مشاهير الرواة في مختلف العصور ممن لايملكون من الدين مايعصمهم عن الكذب والدجل فقد استعملوا التدليس في احاديثهم الى الغاية واول من سنّ هذه السنة السيئة (وهب بن منبه) لكعب الاحبار كان كعب من زنادقة اليهود اظهر الاسلام ظاهراً خراجت دسائسه وانخدع بها بعض الصحابة فرووا عنه وتناقلوا مروياته بدون اسناد اليه فلاتجد خرافة دخلت كتب التفسير والتاريخ الاسلامي في امر الخلق والتكوين والانبياء واقوالهم والفتن الا من قبل وهب وكعب وقتادة ومن تبعهم على هذا الضلال المبين. كما في المنار للسيد رشيد رضا ص٥٤ . وافاد المقدسي ان كلّ من روى عنه البخاري فقد جاز القنطرة ومن المغالطات السافرة مافي تدريب الراوي للسيوطي عن الحاكم النيشابوري ان اكثر المحدثين تدليساً اهل الكوفة وهذه النسبة لاسبب لها الا التشيع الغالب على اهلها وعلى المحدثين كلها وراجع ايضاً الباعث الحثيث للحافظ ابن كثير تجد فيه لمحات عديدة حول ما تطرقنا اليه من البدع والفواحش والكبائر في مجالات التحديث والاخبار هذا بالاضافة الى دور القصاصين والمرتزقة الذين اتخذوا القصص مهنةً لهم يتكسبون يستدرون عطف الحكام والعوام فانتشروا في المساجد والنوادي والمجتمعا وانا لله....

واعلم ان هناك تيارين سياسيين انطلق احدهما من بيعة الغدير وانطلق الآخر من بيعة السقيفة والغدير حتى تغلب عليه السقيفة فواجهت بيعة الغدير مشكلتين اساسيتين هما مشكلة الاخفاء والتعتيم عليها ومشكلة تفسيرها تفسيراً لا يتطابق وروحها وماهويته هذه الحادثة الثقافية التاريخية العظمى الخالدة والحمد لله على ما هدانا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ومن الجدير ان نستعرض ما انشده وانشأه الشاعر في مدح مولانا وسيدنا امير المؤمنين علي بن ابي طالب عليه السلام .

هاعليٌّ بشرٌ كيف بشر ... ربُّه فيه تجلّى وظهر
هو والمبدأ شمسٌ وضياءٌ ... هو والواجب نورٌ وقمر
أُذُن الله وعين الباري ... يا له صاحب سمع وبصر
ماهو الله ولكن مثلاً ... معه الله كنارٍ وحجر
علّة الكون ولولاه لما ... كان للعالم عينٌ وأثر
وله أبدع ما تعقله من ... عقولٍ ونفوسٍ وصور
فلكٌ في فلكٍ فيه نجوم ... صحفٌ في صدفٍ فيه دُرر
جنس الاجناس عليٌّ وبنوه ... نوع الانواع الى حادي عشر
ما رمى رميةً الا وكفى ... ما غزى غزوةً الا وظفر

أسد الله إذا جال وصاح ... أبو الأيتام إذا جاد وبرّ

حبّه مبدأ خلدٍ ونعيم ... بغضه مبدأ نارٍ وسقر

كل من مات ولم يعرفهم ... موته موت حمارٍ وبقر

أيها الخصم تذكّر سنداً ... متنه صحّ بنصٍّ وخبر

إذ أتى أحمد في خمّ غدير ... بعليٍّ وعلى الرحل نبر

قال من كنت أنا مولاه ... فعليٌّ له مولا ومقر

وأيضاً ما أنشأه المعتزلي

فيك يا أعجوبة الكون غدا الفكر كليلاً

أنت حيّرت ذوي اللبّ وبلبلت العقولا

كلما قدّم فكري فيك شبراً فرّ ميلاً

ناكصاً يخبط في عمياء لا يهدي السبيلا

ولقد أجاد فيما أفاد (مولوی) ٨

ای علی ای آنکه جمله دیده ای

شمه ای برگو زآنچه دیده ای

وقال أمير المؤمنين علي عليه السلام:

لا تجتمع عزيمة ووليمة - خطبة ٢١١

آخر الدواء الكيّ خ ١٦٧ (داغ نهادن آخرین درمان)

ولقد اجاد الحلي فيما افاد :

جُمعت في صفاتك الاضداد فلهذا عزّت لك الانداد

زاهد حاكم حليم شجاع فاتك ناسك فقير جواد

شيم ما جُمعن في بشر قط ولا حاز مثلهن العباد

خُلق يخجل النسيم من اللطف وبأس يذوب منه الجماد

جلّ معناك ان يحيط به الشعر ويُحصي صفاته النقّادُ

دهيت شدت

وايضاً عن الشيخ الرئيس :

تا باده عشق در قدح ريخته اند واندر پي عشق، عاشق انگيخته اند

با جان وروان بوعلي مهر علي چون شير وشكر بهم در آميخته اند

وللمولوي :

روبي شد از سرّ علي كس آگاه زيرا كه نشد كس آگه از سرّ اله

يك ممكن واين همه صفا واجب لا حول ولا قوة الا بالله

وايضاً

راز بگشا اي علّي مرتضى اي پس از سوء القضاء حسن القضاء

چون تو بابي آن مدينه علم را چون شعاعي آفتاب حلم را

باز باش اي باب بر جوياي باب تا رسند از تو قشور اندر لباب

وللازري :

وانّ المصطفى مدينة علم وهو الباب من أتاه أتاها

اما المقام الثاني فمصب الخلاف فيه ان الأخبار المدونة في الكتب المعروفة
مع عدم قطعية صدورها هل هي معتبرة بالخصوص ام لا ؟
اي هل قام دليل خاص على حجيتها بالخصوص ام لم تقم عليها دليل
ونتيجة ذلك هو الالتزام بحجية مطلق الظن كما في باب
الانسداد . فالمنسوب الى القدماء هو المنع من حجيتها
بالخصوص والمشهور بين المتأخرين هو حجيتها بالخصوص
فالخبر الواحد ظن خاص قام الدليل الخاص على حجيته والمراد
بالظن الخاص هو ما يكون دليل اعتباره خاصاً في قبال
الدليل العام على حجية مطلق الظن وهو دليل الانسداد
المركب من مقدمات خمس .

والقائلون باعتبار خبر الواحد من باب الظن الخاص مختلفون من جهة دائرة
حجية هذه الأخبار وان المعتبر منها هل هو كل ما في الكتب الاربعة مطلقاً
او ان المعتبر منها خصوص ما عمل به الاصحاب او خصوص ما كان راويه عادلاً
او خصوص ما كان راويه ثقةً او خصوص ما حصل الظن بصدوره من دون اعتبار
صفة من العمل والعدالة والوثاقة ونحوها ومقصود المصنف في المقام هو بيان
حجية خبر الواحد بالخصوص في مقابل السلب الكلي وليس مقصوده التعرض لجميع الاقوال
والتفصيلات

حجة المانعين

وهي الكتاب والسنة والاجماع فمن الكتاب الآيات الناهية عن العمل بغير العلم
ومن السنة الاخبار الكثيرة المانعة من العمل بالخبر غير المعلوم صدوره واما
الاجماع فقد ادعاه السيد المرتضى علم الهدى في الذريعة وقد اجاب المصنف
عن الآيات بانها عمومات مخصصة بادلة حجية خبر الثقة وعن الاخبار
بمعارضتها للادلة القائمة على حجية خبر الثقه وعن الاجماع بان المحصل منه
غير حاصل والحاصل غير محصل مضافاً لمعارضتها لدعوى الاجماع على الحجية
من قبل الشيخ الطوسي . بقي الكلام حول روايات العرض على الكتاب
بانها متواترة بالمعنى والدالة على عدم حجية الخبر الظني الصدور المجرد عن قرائن
العلم والوثوق وهذا هو التواتر المعنوي في قبال التواتر اللفظي والتواتر الاجمالي

واعلم ان هذه الاخبار المتواترة معناً على طائفتين :

الطائفة الاولى : ما دل على طرح الخبر الذي يخالف الكتاب

الطائفة الثانية : ما دل على طرح الخبر الذي لا يوافق الكتاب

اما الطائفة الاولى فهي اخص من المدعى حيث انها لا تدل على طرح الخبر
الذي لا يوجد مضمونه في الكتاب والسنة بل تدل على طرح خصوص
المخالف ومن المعلوم ان المخالف انما يصدق فيما اذا
لم يوجد مضمون الخبر في الكتاب وكان هذا الخبر مخالفاً للكتاب .

ان قلت : نحن لا نسلّم بوجود خبر لا يوجد مضمونه في الكتاب اذ ما من واقعة الّا ويستفاد حكمها من الكتاب ولو من طريق عمومات الكتاب فكل شيء موجود حكمه في القرآن فاذا لم يكن الخبر موافقاً له فلا محالة يكون مخالفاً له لعدم الواسطة بين الامرين فكل مخالف مطروح الّا ان يكون مقطوع الصدور وبهذه السنّة القطعية تخصّص الكتاب وعموماته والحاصل ان عمومات آيات الاحكام كلّها مخصّصة وعمومات السنّة اكثرها مخالفة للكتاب فلابدّ من طرحها وبعبارة اخرى ان الاخبار المخصّصة للقرآن كلّه والمخصّصة للكثير من عمومات السنّة القطعيّة، مخالفة للكتاب والسنّة فلابدّ من طرح هذا الكمّ الهائل من المخصّصات !

قلت : ان المخصّصات ليست مخالفة للكتاب والسنّة اذ المراد بالمخالف ما لا يقبل الجمع العرفي كما اذا كانت النسبة بينها هو التباين الكلّي او عموماً من وجه بخلاف موارد العموم والخصوص المطلق فان مخالفة ظواهر العمومات لا تُعدّ مخالفة بل هي موافقة حسب المنظر العرفي المتّبع في مقام التخصيص .

واعلم ان هناك منهجين لنقد روايات الآحاد في مقام البحث عن اثبات صدورها عن المعصوم عليه السلام بعدما كان يسببان اساسيان لاحتمال عدم صدورها عنه وهما الوضع والخطأ وسوف نتعرض في هذا المجال لهذين المنهجين وبيان الأسس التي تقوم عليها المنهجان والنتائج التي تتمخض عنها وهما عبارتان عن منهج نقد السند في تصحيح الروايات وتضعيفها ومنهج نقد المتن

واعلم ان منهج نقد السند فيه نقاط الضعف الأساسية نظراً لما تتركه من آثار ضارة في مجال البحث الفقهي فان منهج اثبات ظني لصدور مضمون الرواية عن المعصوم عليه السلام وانه لا يؤدي الى العلم بالصدور حتى على فرض حصول العلم بوثاقة الرواة في السند مضافاً الى ان ضعف السند لا يؤدي الى العلم بعدم صدورها وذلك لعلل وهذه النقطة من اهم سلبيات هذا المنهج مضافاً الى ضعف نقطة الاجتهادات الرجالية وثالثاً الى عدم موضوعية علماء الجرح والتعديل في توثيقهم وتضعيفهم وخضوعهم في ذلك احياناً لأهوائهم وعلاقاتهم الشخصية بالرواة، الامر الذي يسلب الثقة بتقييمهم للرواة و يؤدي الى عدم اعتبار اقوالهم كما صرح به ابن حجر (الذهبي نقلاً عنهم ابر ٢٥١) في ميزان الاعتدال في نقد الرجال وفي تهذيب التهذيب ايضاً ج٥ ص٣٧٩ . ولا ننسى ان منهج نقد السند طريق لا يرتضيه الشرع عندما يقول « إعرف الحق تعرف أهله . فان معرفة الحق طريق الى معرفة الرجال دون العكس !

وهذه الطريقة تتمثل في عرض مضمون الرواية على القاعدة العقلائية وعلى القاعدة الشرعية لنقد الروايات مما يؤدي الى حصول العلم بالصدور او عدمه وهناك شواهد تدل على ان هذا المنهج قد التفت اليه الاعلام مبكراً وحظي عندهم بأهمية فائقة حيث اشاروا اليه في مصنفاتهم الحديثية والاصولية فقد افاد الشيخ المفيد في تصحيح عقائد الامامية ص ٤٩ : ومتى وجدنا حديثاً يخالفه الكتاب ولا يصح وفاقه له، اطرحناه لقضاء الكتاب بذلك واجماع الائمة عليه وكذلك اذا وجدنا حديثاً يخالف العقول اطرحناه لقضية العقل بفساده وذكر السيد المرتضى في الذريعة : كل خبر دل ظاهره على اجبار او تشبيه او ما جرى مجرى ذلك مما علمنا استحالته من غير قرينة ولا على وجه الحكاية وكان احتماله للصواب بعيداً متعسفاً وجب الحكم ببطلانه لان الحكمة والدين يمنعان من المخاطبة بما يحتاج الى تكلف وتعسف شديد حتى يحتمل الصواب . وكذا ما ذكره الخطيب البغدادي في الكفاية في علم الدراية ص٦٠٦ « ولا يقبل خبر الواحد في منافاة حكم العقل وحكم القرآن الثابت المحكم والسنة المعلومة والفعل الجاري مجرى السنة وكل دليل مقطوع به » وكذا السبط ابن الجوزي في الموضوعات ج ١ ص١٠٦ « ان المستحيل لو صدر من الثقات، رُدّ » وهكذا ابن القيم الجوزية في المنار المنيف ص٤٣

مرتفع

ثم ان منهج نقد المتن تقوم على قاعدتين : القاعدة العقلانية والقاعدة الشرعية
اما القاعدة العقلانية فهي تقوم على اساس انهم يرفضون التصديق بأي قضية
اذا كانت منافية لما هو ثابت لديهم بالعلم واليقين والوجدان
كما اذا كانت منافية لعقيدة التوحيد والنبوة وضروريات
الدين وضروريات التاريخ وبديهيات العلوم والقوانين
الكونية ونحوها والصحاح الستة مليئة بهذه المنافيات —

اما المنافاة لعقيدة التوحيد فهو ما ذكره ابن الجوزي في الموضوعات ج ١ ص ١٠٥ : قيل يا رسول الله
مم ربنا ؟ قال لا من الارض ولا من السماء، خلق خيلاً فأجراها فعرقت
فخلق نفسه من ذلك العرق وصرح السيوطي بوضع هذه الرواية وهكذا صاحب
تنزيه الشريعة المرفوعة (ابن عراق) وهكذا ما رواه البخاري في صحيحه من ان
الله يُرى يوم القيامة ويكشف عن ساقها - كتاب التوحيد ح ٧٤٣٩ وح ٤٨٢٩
وهكذا مسلم فانه ايضاً أتى في صحيحه بشيء يشابه ح ٧٠٧١ وغيرها. وهذه الصحاح
صارعت عقيدة التوحيد بكل ما فيها من قوة فيا لله وللصحاح الستة !

واما المنافاة لعقيدة النبوة فهي الروايات التي تصور الانبياء عليهم السلام أشخاصاً -
تمارس في الملذات والشهوات كما نقل عن انس بن مالك في صحيح
البخاري كتاب الغسل ح ٢٦٨ وهذه هي سيرة الوضاعين اذ اكدوا على هذه الظاهرة
بالنسبة الى نبي الله سليمان ان ما حكاه المحدث ابو هريرة عن رسول الله قال :
سليمان بن داود : لأطوفن الليلة بمائة امرأة تلد كل امرأة غلاماً يقاتل في سبيل الله

فقال له الملك: قل إن شاء الله فلم يقل فطاف بهن فلم تلد منهن إلا امرأة نصف إنسان، قال النبي صلى الله عليه وآله لو قال إن شاء الله لم يحنث وكان أرجى لحاجته. أورده البخاري في صحيحه، كتاب النكاح ح ٥٢٤٢ وتابعه على ذلك أحمد في مسنده وكذب كذاباً شديداً. ج ٢ ص ٤٥٧ حديث ٧١٣٧.

وأيضاً الروايات التي تفتري على رسول الله صلى الله عليه وآله وتصفه بأنه كان فظاً غليظ القلب وأنه كان يؤذي ويجلد ويسب ويلعن من لا يستحق في نوبات غضب تطرأ عليه كما أخرج الشيخان عن أبي هريرة مرفوعاً: جمع نوبة

اللهم إنما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر وإني قد اتخذت عندك عهداً لم تخلفنيه فأيما مؤمن آذيته أو سببته أو جلدته فاجعلها له كفارة وقربة تقربه بها إليك يوم القيامة (بخاري ح ٦٣٦١ ومسلم ٦٥١٧ ٣٢٩٤) وإنما وضع هذا الحديث في عهد معاوية تزلفاً إليه وتقرباً إلى آل أبي معيط وسائر بني أمية وتداركاً لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله من لعن جماعة من منافقيهم وفراعنتهم إذ كانوا يصدون عن سبيل الله ويبغونها عوجاً فسجل عليهم رسول الله بلعنه إياهم في شيء من مواقفه المشهودة خزياً مؤبداً ليعلم الناس أنهم ليسوا من الله ورسوله في شيء فيأمن على الدين من نفاقهم وعلى الأمة من خبثهم

وكثير من الروايات التي تنال من كرامة الأنبياء موجود في التوراة المحرفة تسربت إلى مصادر المسلمين (على حين غفلة من أهلها !!!) مع شيء من التلطيف!

واما المنافاة لما هو ثابت من التاريخ بالعلم واليقين فهي الروايات الواردة في وضع الجزية عن يهود خيبر وسهو النبي صلى الله عليه وآله وانه صلى احدى صلاتي العشاء ركعتين ونوم النبي صلى الله عليه وآله عن صلاة الصبح وحادثة الإسراء ففي الدر المنثور ج٥ ص٢٠٠ « أخرج ابن اسحاق وابن جرير عن عائشة : قالت ما فقدت جسد رسول الله صلى الله عليه وآله ولكنه أسري بروحه »

وعلق عليه العلامة الطباطبائي في الميزان ج١٣ ص٢٤ : انه يكفي في سقوط هذه الرواية اتفاق كلمة الرواة وارباب السير على ان الاسراء كان قبل الهجرة بزمان وانه صلى الله عليه وآله بنى بعائشة في المدينة بعد الهجرة لم يختلف في ذلك اثنان »

واما المنافاة للحقائق الكونية والبديهيات العقلية فكما جاء فيه « ان الارض على صخرة والصخرة على قرن ثور فاذا حرك الثور قرنه تحركت الصخرة فتحركت الارض وهي الزلزلة وما ورد في الكافي ج١٥ ص٥٧٧ من « ان الحوت الذي يحمل الارض أسر في نفسه انه انما يحمل الارض بقوته ... ج٨ ص٢٥٥ ح ٣٦٥

وعلق عليه بعض الاعلام وصفح عنه كثير من الاعلام صفحاً جميلاً وما أدري كيف تروى هذه الروايات المنكرة مع انها مصادمة لصريح العقل والضرورة وقد شرط الشيخ الاقدم المفيد ان لا يعمل الا بما هو موافق للعقل والضرورة والدين !!!

اما القاعدة الشرعية فهي تتمثل بعرض ما هو مظنون الصدور على ما هو معلوم الصدور من الشارع الاقدس وهو محكم الكتاب والسنة

وقد استدل على هذه القاعدة بروايات العرض على الكتاب، الواردة بطرق متضافرة في المصادر الحديثية لدى جميع فرق المسلمين من اهل السنة والشيعة الامامية والزيدية وكثير من علماء السنة والجماعة ينكرون ثبوت هذه الروايات ويناقشون فيها سنداً او متناً كما عن الشافعي والسيوطي والشوكاني وابن عبدالبر وغيرهم من اعلامهم كالبيهقي في دلائل النبوة والسرخسي في اصوله

ودعوى عدم ثبوت روايات العرض ايلة بالفشل بعد كونها مروية في مصادر الفريقين بطرق كثيرة متواترة المفيدة للعلم بصدورها وقد اتفق الاعلام على حجية الرواية المعتبرة من دون ثبوت عدالة رواتها او وثاقتهم، هذا مع ان بعض طرق الروايات صحيح سنداً في مصنفات الامامية

والحاصل ان روايات العرض صحيحة لتواترها وكونها سنة جامعة للاتفاق على نقلها في مصادر المسلمين الحديثية فلابد من ان نعطف الكلام حول مفاد هذه الروايات وتحديد مراد الشارع بها ببيان معنى الموافقة والمخالفة حسب المصطلح الاصولي الحديث.

وبعد بيان القاعدة الشرعية لنقد متون الروايات نقدم أمثلة تطبيقية لقاعدة العرض على الكتاب :

الأول : ما رواه أبو بكر عن رسول الله صلى الله عليه وآله « نحن معاشر الأنبياء لا نورث »
وأخرجه البخاري في كتاب الفرائض ج ١٢ ص ١٨٥
وقد استدل به لإثبات مشروعية مصادرته لفدك من بضعة النبي الأعظم فاطمة الزهراء سلام الله عليها فما كان منها إلا أن حاكمته إلى القرآن الكريم بقولها : أعلى عمد تركتم كتاب الله ونبذتموه وراء ظهوركم إذ يقول : وورث سليمان داود سورة النمل ١٦
وقال فيما اقتص من خبر زكريا « هب لي من لدنك وليًّا يرثني ويرث من آل يعقوب واجعله رب رضيًّا » مريم ٥
ومن الغريب لجوء أبي بكر إلى الاستدلال بالحديث دون الكتاب مع أنه صاحب مقولة « حسبنا كتاب الله » راجع تذكرة الحفاظ للذهبي ج ١ ص ٣
فالحديث مخالف للقرآن صريحًا وعمومًا أي عموم آيات الإرث في القرآن وخصوصًا أي وقوع التوارث المالي بين الأنبياء وقد أجمعت الأمة على عموم آيات الإرث راجع الكشاف وأحكام القرآن والتفسير الكبير والطبري والقمي والكوثر والطبرسي وغيرهم . وهذا الحديث استغربه المعتزلي في شرح النهج ج ١٦ ص ٢٢٠
وأن الحديث لو دل على شيء فإنما يدل على حصول الوضع في مرحلة تاريخية متقدمة على قتل عثمان

المثال الثاني: ما نقل عن عثمان من انه توضأ في خلافته فغسل رجليه الى الكعبين ثم قال: رأيت رسول الله توضأ نحو وضوئي هذا ثم قال رسول الله: من توضأ نحو وضوئي هذا ثم قام فركع ركعتين لا يحدث فيهما نفسه غفر له ما تقدم من ذنبه (بخاري ج١ ح١٦٤)

وهذا الحديث مناف لصريح القرآن من ان حكم الارجل هو المسح ولكن شيعة عثمان ذهبوا الى ان حكمها هو الغسل وانها على قراءة الفتح معطوفة على الايدي واما كسرها فهو بسبب العطف على الجوار كما في قوله « جُحرُ ضبٍّ خَرِبٍ » والفخر الرازي فنّد الكسر على الجوار لوجوه منها ان الكسر على الجوار انما يكون من دون حرف العطف واما مع حرف العطف فلم تتكلم به العرب ومنها ان الكسر على الجوار لحن في الكلام ومنها ان الكسر انما يصار اليه مع الامن من الالتباس كما في المثال فان الخرب نعت للجحر لا للضب وهو معلوم بخلاف الاية الكريمة فالالتباس فيه مما لا يؤمن عليه. ج ٦ ص ١٦٤

وقد صدر عن جار الله الزمخشري ما لا يليق به تمام رفضه العقل والعرف والشرع ج ٢ ص ١١ ومحصله ان الارجل عطفت على الرؤوس لا للمسح ولكن لتنبه على وجوب الاقتصاد في صب الماء عليها حيث كانت الارجل مظنة للاسراف !!!

المثال الثالث : ما روى عمرو بن خارجة : انه سمع رسول الله يقول في خطبته في حجة الوداع : إنّ الله قد اعطى كلّ ذي حقٍ حقه فلا وصيّة لوارث ، سنن ابي داوود ج ٣ ص ١١٤ ح ٢٨٧٠
ورواه الدارقطني في سننه بلفظٍ آخر عن هذا الراوي ا
ج ٤ ص ١٥٢ ح ١٢
ومخالفة الرواية للكتاب والسنة المتواترة واضحة

المثال الرابع : ما نقل عن فاطمة بنت قيس من قولها : ان زوجها طلّقها آخر ثلاث تطليقات فلم يجعل لها رسول الله نفقةً واسكنى فردّ عمر بن الخطاب روايتها وقال : لا ندع كتاب ربّنا وسنة بينا بقول امرأةٍ لا ندري أصدقت ام كذبت » الى ما صحّت عليه بقولها « بيني وبينكم كتاب الله . قال الله تعالى فطلّقوهن لعدّتهن حتى قال : لا تدري لعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً . فأيّ أمر يحدث بعد الثلاث ؟

قال الشيخ الشنقيطي في مذكرة اصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة المقدسي ص ٨٧
وصرح ائمة الحديث بانه لم يثبت من السنة ما يخالف حديثها فالسنة معها وكتاب الله معها فلا وجه للاستدلال بمخالفة عمر لما سمعته من النبي صلى الله عليه واله لان من حفظ حجة على من لم يحفظ !

واعلم ان روايات العرض على الكتاب، لها طوائف ثلاث:

الطائفة الاولى: ما ورد في مقام الاستنكار والتحاشي عن صدور ما خالف الكتاب وان ما لم يوافق القرآن فهو زخرف

الطائفة الثانية: ما ورد في مقام اناطة العمل بالرواية بان يكون موافقاً للكتاب ويكون عليه شاهد منه ولو لم يكن عليه شاهد فالذي جاء به أولى به

الطائفة الثالثة: ما ورد في مقام نفي الحجية عما خالف القرآن وان ما خالف كتاب الله فدعوه.

وهذه الروايات متواترة معناً ومعلومة الصدور عن المعصوم عليه السلام وقاعدة العرض الشرعية تشمل الروايات التي لا معارض لها أيضاً ولا تنحصر فائدتها بتحديد الموقف من الروايتين المتعارضتين كما ان هذه القاعدة شاملة لجميع الروايات من دون فرق بين كون الراوي ثقة او فاسقاً فان وثاقة الراوي بمجردها لا تؤدي الى العلم بالصدور وانما تؤمننا من احتمال تعمده الكذب على الشارع الاقدس فقط ويبقى سائر الاحتمالات المتطرقة فيه يقتضي حصول التأمين من جانبها ولم يرد ذلك الا من جهة قاعدة العرض على الكتاب والسنة القطعية فان الشارع لم يأمرنا برد خبر الفاسق رأساً بل أمرنا بالتبين بشأنه كما في آية النبأ الكريمة.

وقد روى ابو بصير عن احدهما عليه السلام قال: لا تكذّبوا بحديث أتاكم به مرجئ او قدري ولا خارجي نسبه الينا فانّكم لا تدرون لعلّه شيء من الحق فتكذّبوا الله عزّوجل «من فوق عرشه» كما في البحار ج ٢ ص ١٨٧ حديث ١٦

فيجب تحكيم قاعدة العرض في جميع الروايات الواصلة الينا ولا ينبغي الاقتصار على تسجيل ما صحّ سنده من الروايات وطرح الروايات الضعيفة سنداً كما صنعه بعض بكتابة «صحيح الكافي» فان هذا خطأ فاحش يؤدي الى التفريط بكثير من النصوص الروائية وسنة لا تجد عليها فلسروثاقة الراوي او عدمها سبباً وحيداً للطرح او القبول وقد افاد العلامة السرخسي في أصوله (أصول السرخسي ج ١ ص ٣٦٧) كلمة قيّمة في هذا المضمار اشار بها الى اهمية قاعدة العرض «ان أصل البدع والأهواء انما ظهر من قبل ترك عرض اخبار الآحاد على الكتاب والسنة المشهورة فان قوماً جعلوها اصلاً مع الشبهة في اتصالها برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع انّها لا توجب علم اليقين.

والحاصل ان قاعدة العرض تميّز لنا الحجة من غير الحجة وليس من الصحيح ان نعمد اولاً الى النقد السندي لنثبت بواسطته الحجية شرعاً للروايتين المتنافيتين ثم نلجأ بعد ذلك الى عرضها على الكتاب والسنة لترجيح احدهما على الأخرى

فالقاعدة تجري في جميع المجاميع الحديثية بما في ذلك الصحاح والمسانيد والزوائد....

فلا ينبغي لبعض الشيعة الامامية أن يحرموا أنفسهم من الثروة الحديثية التي تضمنتها مصنفات علماء الشيعة الأبرار، بدعوى ضعف أسانيد رواياتهم واتهام رواتهم الأجلاء بأنهم لا يتورعون عن الكذب فإن مجرد ضعف الراوي لا يساوق العلم بعدم الصدور فيبقى مظنون الصدور لابد من التحاكم فيه الى قاعدة العرض المسلمة لحسم موقف الشك باليقين فإن الشرع بالرد ثابت جهد العاجز.

واعلم ان روايات العرض لم تكتف بالعرض على محكم الكتاب ومحكم السنة بل تضيف اليها العرض على فتاوى العامة والأخذ بالرواية المخالفة لفتاواهم لمعرفة ما هو صادر عنهم على نحو التقية فإن صدور روايات التقية عن الأئمة عليهم السلام ناتج من الظروف الحرجة التي عاشها المجتمع الاسلامي إذ تسلط الحكام المنحرفين والجهلة الفسقة على الأمة وتدخلهم في كافة شؤونها بما في ذلك مجالات العقيدة والتشريع وكان أهل البيت عليهم السلام وشيعتهم يمثلون المعارضة المضطهدة من قبل الحكام ويواجهون هذا الواقع الأليم من حين اتاحة الظروف ومؤاتاتها ولكن سياسات القمع والتنكيل تجاه الأئمة وتجاه شيعتهم كانت تشتد في معظم الأوقات مما يضطرهم الى ان يجيبوا عن بعض الاسئلة بما يوافق فتاوى فقهاء السلاطين والغرض منه الدفاع عن كيان الشيعة وحمايتهم من التعرض لاضطهاد السلطة الحاكمة وقمعها.

وقد تكاثرت الجهود والبحوث في الآونة الاخيرة في طرق الاحاديث واسانيدها والبحث في شرائط حجية الصدور صعوداً ونزولاً واهمل البحث في دراية المضمون وفقه الحديث على ان الدراية اعظم خطورة واسبق رتبة في الحجية عن الرواية والصدور. وهذه الظاهرة متفشية في عصرنا الراهن في كثير من العلوم النقلية كالفقه والتفسير واساس هذه الظاهرة السقيمة منبثق من مسلك الحشوية في الحديث والذين كان المهم لديهم هو طرق الحديث واعتبار السند وضبط الرواة من دون عبرة بالمضمون وهذا الاسم رمز لهذا المنهج الفاشل. واما منهج تحكيم المضمون وتقديمه على الصدور فانه لا يرى الغاء البحث عن الصدور بل ينبه على تقديم الدراية على الرواية والبحث الصدوري متأخر عن البحث المضموني وان حجية الصدور ليست هي تمام اجزاء الحجية بل هي جزء من مجموع اجزاء الحجية عمدتها حجية المضمون والمنبه على ان الاقتصار في التركيز على الصدور هو مسلك الحشوية المفتقد للموازين الفنية والعلمية، تشدد المذهب السلفي الوهابي الارهابي على البحث السندي فقط وتاركهم للبحث المضموني بحيث لا يقيمون للبحث المضمون وزناً ولا يتعمقون في دراسة متن الحديث وعرضه التحليلي على الكتاب والسنة بل يشغلون تأملاتهم على السند والطريق كوسيلة لجحود المضمون الذي لا تستهويه اهوائهم ولا تنقاد له عقائدهم ولا يتركز عليه آرائهم

ثم ان دراسة مضمون روايات الراوي من المستند المتمم في فهم مدرسة الراوي وجرحه وتعديله فان اكثر الطعون العقائدية مستندة الى الطعن في مضمون الروايات التي يرويها الراوي سواء عند الخاصة والعامة فبعد دراسة المضمون يتبين اتجاه الراوي، الفكري والعقائدي والمعرفي والحاصل ان الأخذ بخصوص حجية الصدور واغفال النظر في المحكمات ليس الا اتباعاً للمتشابهات فلابد من عرض المتشابه على المحكم فمن شرائط حجية الخبر صحة المضمون بمعنى موافقته لمحكمات الدين وثوابت الشريعة وعدم مخالفته لمنظومة التشريع الاسلامي.

ثم اعلم ان هناك خلافاً في مبنى حجية خبر الواحد على قولين :

الاول : حجية خبر الموثوق بصدوره والتي يعبر عنها بالوثوق الخبري

الثاني : حجية خبر الثقة والتي يعبر عنها بالوثوق المخبري

والمشهور او الاشهر عند الفقهاء والرجاليين والمتكلمين هو القول الاول بل قد شدد جماعة من اعلام القدماء كالشيخ المفيد والسيد المرتضى والشيخ الطوسي قدس الله اسرارهم ، النكير على حجية خبر الواحد بمجرد كونه ثقة وتبعهم على ذلك جماعة من الحليين على رأسهم ابن ادريس الحلي صاحب السرائر والمستطرفات فانهم اشترطوا في العمل بالخبر كونه مفيداً للعلم والاطمئنان . مما يؤدي المعنى الذي ذكرناه من الوثوق بالصدور فالحجية عندهم هو الوثوق الخبري لا المخبري

وقد اتضح ان صفات الراوي هي احد اسباب الوثوق لا تمامها وان صحة المضمون فضلاً عن قوته هو من الاسباب القوية جداً لتكوّن العلم بالصدور فلا ينبغي التركيز على حجية الصدور بحيث يوجب ذلك نضوب وتضاؤل بحث حجية المضمون وحدث عند القدماء التعبير بان هذا الخبر اشبه باصول المذهب وقواعده او ان ذاك الخبر مخالف لاصول المذهب وقواعده او لضروري المذهب او لما تسالموا عليه فالتركيز على السند والتغافل عن المضمون من الغفلات الخطيرة على التراث الديني الاغرّ.

واعلم ان البحث في صحة المضمون يتوقف على عارضة فقهية واحاطة بالابواب والالمام بالمنظومة الفقهية الكبرى وترابطها وخصائصها ومميزاتها و... فان تحكيم المحكمات على مجموع تفاصيل التشريع يعني ان هناك نظاماً واحداً يهيمن على جميع مراتب اصول التشريع فلابدّ من الاحاطة بذلك النظام الوحداني المتسق.

ثم ان عمدة طرق الجرح والتعديل هو التركيز على مضمون ما يرويه الراوي كما تشهد من العامة والخاصة مراجع ميزان الاعتدال للذهبي ج ١ ص ١٣٦ وبعده... ومنهج المقال وقاموس الرجال والنجاشي ومجمع الرجال للقهبائي والرواشح للداماد مثلاً قال النجاشي في ابراهيم بن اسحاق الاحمري النهاوندي: كان ضعيفاً في حديثه متهوماً رقم ١٩ وقال الشيخ في الفهرست: متهماً في دينه وابن الغضائري قال: في مذهبه ارتفاع ولعل ذلك الامر بسبب ايراده الاحاديث التي تدلّ على الغلو.

وايضاً قال النجاشي في علي بن محمد بن شيرة القاساني بعد وصفه بالفقه والفضل :
ذكر انه سمع منه مذاهب منكرة وليس في كتبه ما يدل على ذلك
وغمز فيه احمد بن محمد بن عيسى واعترض عليه الداماد بقوله : وعدم استناد
ذلك الغمز الى دليل يدل عليه في كتبه واقواله ، مما لا يوجب القدح فيه .
من المعلوم عند النجاشي والداماد ان المدار عند الرجاليين في مقام الجرح
والتعديل على مضامين الروايات التي يرويها الراوي وبذلك يظهر
ان ما يرويه الرواة هي في الوهلة الاولى بتبنيات والتزامات من الراوي
لتلك المضامين فان المرتكز العقلائي قائم على ان الشخص انما يروي
ما يعتقده ولا يروي ما لا يعتقد به فان الرواية منبثقة عن الاعتناق
بالرواية التي يريد روايتها فلابد من التطلع على ميول الراوي المذهبية ونزعته
الاعتقادية من خلال ما يرويه فلابد من الاجتهاد المطلق في مجال الجرح والتعديل
ورفض التقليد مطلقاً متعللين بالدرايات لا بالروايات . ولنعلم ان من
ابرز المناهج التقليدية هو منهج الاعتماد على نصوص الرجاليين المتقدمين في الاصول
الخمسة او الستة عدا الكشي في رجاله فان غالب نصوص الجرح والتعديل هي فتاوى
النجاشي والطوسي والبرقي والعقيقي والغضائري فانها ليست شهادة حسية
بل اقوالهم من باب قول اهل الخبرة فان هناك شواهد ودلائل على ان مستند
النجاشي في كثير من الموارد هو اجتهاده او اجتهاد بعض مشايخه فليست هي
نقولات خبرية حسية . فالاجتهاد متعين كما عليه السلف الصالح .

والحاصل ان السنة النبوية هي المصدر الثاني للعقيدة والشريعة وقداسبابت بأهمية بالغة عند المسلمين ولكنها تعرضت للتحريف والتزوير والدس تماماً يتطلب وضع قواعد عامة لتمييز الصحيح منها عن السقيم وقد نهج جماعة سبيل النقاش في الاسانيد وخرجوا بنتائج باهرة حيث فرزوا الموضوعات عن غيرها وصار التوفيق حليفاً لهم الى حد بعيد ونهج جماعة اخرى منهج عرض مفاد الحديث ومضمونه على ضوابط رصينة يتميز بها الحق عن الباطل وتلك الضوابط الرصينة عبارة عما يلي:

١- الكتاب العزيز

٢- السنة القطعية

٣- العقل الحصيف

٤- التاريخ الصحيح

٥- الضروريات والبديهيات

فاللازم الجمع بين ملاحظة السند، والاهتمام التام بالمضمون والمحتوى حتى لا يصطدم ذلك بشيئاً من الضوابط المذكورة فقد بليت السنة بلاء دوى ولم يبق منها الاصابة لصيانة الانباء فقد وقف الاعلام من الشيعة الامامية على تلك الكارثة الكبرى وهذه الرزية العظمى فبذلوا جهودهم في تقييد شوارد الحديث المبتلى وفازوا في هذا المضمار فوزاً عظيماً ونحن نقتفي آثارهم راجين من الله تبارك وتعالى ان يوفقنا لمرضاته وان يجعلنا من انصار دينه ان شاء الله.

ثم ان هناك ظاهرة من الابحاث السندية وهي تغييب آراء كبار أعلام الطائفة في القرن الثاني والثالث حول المفردات الرجالية حيث انهم لم يدوّنوا كتباً في الجرح والتعديل ولكنّ المواقف لهم تجاه تلك المفردات مشهودة فمن المهم التعرف على اختيارات الكليني والصدوق والمفيد والصفّار وغيرهم من زعماء الطائفة المحقّة الامامية كثّر الله أمثالهم فانهم أقرب عهداً الى المفردات الرجالية وأكثر تضلّعاً واطلاعاً ونقداً وتمحيصاً وتدقيقاً وتنقيباً في هذا الفن الشريف فان الكليني الذي وصف بانه شيخ اصحابنا في وقته بالري ووجههم وكان اوثق الناس في الحديث وأثبتهم صنف الكتاب الكبير في عشرين سنة وهو ثقة عارف بالاخبار كما وصفه به الشيخ فان للكليني اختياراً آخر وهو التضلّع العلمي العميق في معرفة الحديث ومعارضه والذي حدى به الى تبويب الكافي بما لم يسبقه احد في كتب الاصحاب مما يوجب ان لا تتخطى تبويبه العلامة المجلسي في البحار بعد مضي ما يزيد على ستة قرون فان هذا التبويب ناجم من دربة علمية واسعة الاطراف وعملية اجتهادية راقية لا يرتقي اليها فكيف تقصى آرائه و تقتصر على آراء مثل الكشي والنجاشي وابن الغضائري و تتلوه الصدوق الموصوف في كلمات القوم "كان جليلاً حافظاً للاحاديث بصيراً بالرجال ناقداً للأخبار لم يُر في القميين مثله في حفظه وكثرة علمه ووصفه النجاشي بانه شيخنا و فقيهنا ووجه الطائفة بخراسان وكان ورد بغداد سنة ٣٥٥ وسمع منه شيوخ الطائفة

انتهى كلام النجاشي

وهو صدوق الحديث وله كتب كثيرة مات بالري سنة ٣٨١ هـ. ويعاملون

الأصحاب بمراسيله معاملة المسانيد ويقولون انها لا تقصر عن مراسيل

ابن ابي عمير ومع هذه النعوت كيف تستبعد آرائه الرجالية ويشطب عليها

مع ان الصدوق لا ارمى الى سعة علمه وسعة إلمامه بالأصول الروائية، مثل

النجاشي وهكذا بالنسبة الى والده علي بن بابويه القمي الذي تلمذ عليه الشيخ المفيد

في الفقه وكان شيخ القميين في عصره ومتقدمهم وفقيههم وثقتهم كان

قدم العراق واجتمع مع ابي القاسم الحسين بن روح رحمه الله وسأله مسائل

ثم كاتبه بعد ذلك على يد علي بن جعفر بن الأسود يسأله ان يوصل له رقعة

الى الصاحب عليه السلام ويسأله فيها الولد فكتب اليه « قد دعونا الله لك

بذلك وسترزق ولدين ذكرين خيرين فولد له ابو جعفر وابو عبد الله من

أم ولد وكان ابو عبد الله الحسين بن عبيد الله (الغضائري) يقول: سمعت

٢ ابا جعفر يقول: انا ولدت بدعوة صاحب الأمر عليه السلام ويفتخر بذلك.

وهكذا ابن ابي عمير الذي وصف بأنه كان من أوثق الناس عند الخاصة

والعامة وأنسكهم نسكاً وأورعهم وأعبدهم وهكذا الحسن بن محبوب

والصفوان والبزنطي وغيرهم من أعيان الطائفة الذين لآرائهم أهمية

ليس بالهين والوقوف على آراء هؤلاء الأعلام وأصحاب الأئمة عليهم السلام

في الجرح والتعديل يتم من خلال الإذعان بقاعدة منهجية هامة، ألا وهي الإكثار في النقل

٣

فان الكثار نقلهم عن شخص يدل على اعتمادهم عليه فوق توثيقهم له قال

المركز العقلائي ان مقام الاعتماد على شخص فوق مقام التوثيق اللفظي له

فكم من راوٍ ضعّفه النجاشي او طعن فيه بينما اكثر الصدوق او الكليني عنه في

الرواية وهكذا الصفار في بصائر الدرجات والحميري في قرب الاسناد

فانّ من ديدن الاصحاب تجنب الاكثار من الرواة عمّن لم يعتمدوا عليه

ولا يوثقوه فهذا الفضل بن شاذان نهى تلامذته عن نقل رواياته التي

رواها لهم عن محمد بن سنان الّا بعد موته فقد روى الكشي عنه انه قال :

ردّوا احاديث محمد بن سنان وقال : لا احلّ لكم ان ترووا احاديث محمد بن سنان

عني ما دمت حيّاً واذن في الرواية بعد موته وكذلك قال الكشي : قال محمد

بن مسعود قال عبد الله بن حمدويه : سمعت الفضل بن شاذان

يقول : لا استحل ان اروي احاديث محمد بن سنان وايضاً ما رواه

الكشي في ترجمة الحسن بن علي بن ابي حمزة البطائني : عن محمد بن مسعود

قال : سألت علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن ابي حمزة

البطائني فقال : كذاب ملعون رويت عنه احاديث كثيرة وكتبت عنه تفسير

القرآن من اوله الى آخره الّا انّي لا استحل ان اروي عنه حديثا واحداً

وحكى عنه ابن الغضائري قال : وقال علي بن الحسن بن فضال : انّي لأستحي

من الله ان اروي عن الحسن بن علي »

وايضاً ما ذكره النجاشي في ترجمة جعفر بن محمد بن مالك الفزاري حيث قال: ولا ادري كيف روى عنه شيخنا النبيل الثقة ابو علي بن همام وشيخنا الجليل الثقة ابو غالب الزراري رحمهما الله ». ولكن مبنى تضعيف النجاشي له ضعيف فان منشأ التضعيف على ما ذكره الشيخ في رجاله انه روى في مولد القائم عليه السلام أعاجيب والظاهر ان الشيخ ذكر ذلك لبيان وجه تضعيف القوم له لا للمختار ومن الاشبه ان منشأ التضعيف هو تضعيف ابن الغضائري الذي يتبعه النجاشي في قدحه وقد روى عن جعفر كثير من المشايخ وقد اكثر عنه الكليني والصدوق والطوسي الرواية عنه في الكتب الاربعة وفي كتاب الغيبة للطوسي ورواياته كثيرة في الفضائل والمعجزات ومالا يتحملها الا الخواص

راجع المستدركات للنمازي الشاهرودي

وايضاً ما ذكره النجاشي في ترجمة محمد بن عبدالله ابو المفضل الشيباني قال: وكان في اول امره ثبتاً ثم خلط وجل اصحابنا يغمزونه ويضعفونه ... رأيت هذا الشيخ وسمعت منه كثيراً ثم توقفت عن الرواية عنه الا بواسطة بيني وبينه . وهذا دليل على ان الرواية مباشرة عن شخص دالة على الاعتماد عليه واعتمد على هذه القاعدة الوحيد البهبهاني في تعليقة منهج المقال والمامقاني يقدم جرح النجاشي على هذه القاعدة اي اكثار رواية الاجلاء كما ذكر ذلك في ترجمة حسين بن احمد المنقري بعد ما ذكر تضعيف النجاشي والشيخ له ومحصله ان تضعيف النجاشي دليل

لا يقاومه الاصل والقاعدة المزبورة واما السيد الخوئي فقد ابطل القاعدة من الاساس ونقضها برواية اصحاب الاجماع عن الضعفاء ولكنه لم يثبت كونهم ضعفاء الا على بعض الوجوه والمباني المحتملة عندنا بجدية الاعتماد على تضعيف النجاشي وليس هناك ضعف من نفس الراوي والكلام تتمة تأتي ان شاء الله.

والحاصل ان التراث الديني له حقائق غيبت وطمست وغفل عنها و تسلط نص السلطة على سلطة النص وغلب تاريخ السلطة على سلطة التاريخ في الواقعيات فان التاريخ هو تاريخ الاقلام لا تاريخ الحقائق وذلك لاسباب منها كثافة اشياع التحريف وتكريسه في الكتب والاذهان جيلاً بعد جيل حتى عاد المزيف امراً بديهياً لا يجري احد على انكاره كما هذه تفسير التبر المحدث الجليل فلقد تلقى في جملة من موارد اسباب النزول ما يتعاطاه الجمهور في بيان سبب النزول تلقي المسلمات مع انه يتصادم مع روايات الراهين ومناهج اهل البيت عليهم السلام مع ان القرماطن في قم المقدسة والتي هي حاضرة علمية لمذهب اهل البيت نائية عن نفوذ سلطة الاموية والعباسية فما هو الوضع في ذلك ؟! فان تلك السلطة الظالمة الغاشمة كانت تمتلك كافة الامكانيات وكانت قادرة على شراء الاقلام والافواه بالترغيب والترهيب والتطميع والتخويف في طيلة قرون متمادية فلابد من الملاحظة التامة بالحديث وعلومه وعلوم اخرى ترتبط بهذا العلم والحمد لله.

والحاصل من جميع ما ذكرناه من تعريف منهج نقد المتن مشفوعاً بمنهج نقد السند ان الحديث بين القدماء كان ثنائي التقسيم بين معتبر وغير معتبر فما حففت عليه القرائن فمعتبر والّا فلا وتلك القرائن عبارة عمّا يلي :

١- وجود الحديث في كثير من الاصول الاربعمأة المتداولة بين القدماء التي كانوا نقلوها عن مشايخهم بطرقهم المعتبرة المتصلة باصحاب الائمة عليهم السلام

٢- تكرره في اصل او اصلين من تلك الاصول بطرق مختلفة واسانيد عديدة معتبرة

٣- كونه مندرجاً في احد الكتب التي عرضت على احد الائمة المعصومين عليهم السلام كما في كتاب يونس والفضل بن شاذان المعروضين على الامام الحسن العسكري عليه السلام.

٤- كونه مأخوذاً من احد الكتب المشهورة التي شاع بين السلف وكان موثوقاً به ومعتمداً عليه كما في كتاب حفص بن غياث.

الى غير ذلك من القرائن التي كانت بين القدماء متوفرة وبعدما آلت القرائن الى الزوال والضياع اضطر المتأخرون الى اللجوء الى التقسيم الرباعي حتى يمكن الحصول على الوثوق الخبري المرضي عند العقلاء والشرع

هذا هو مسلك القدماء من الفقهاء والمحدثين ولكن الاصوليين قد عدلوا
عن هذا المسلك الى مسلك الوثوق المخبري وتمسكوا بروايات
واردة في هذا المجال مثل ما ورد في شأن يونس والعمري وغيرهما
وقد ناقشنا هذا المسلك الحديث بمناقشات عديدة ولا نعيدها
فالاولى الاخذ بالمسلك المشهور عند القدماء وهو الاعتماد على الخبر الموثوق
بصدوره ولكن القميين رحمهم الله ضعفوا قسماً كثيراً من الرواة بدعوى
كونهم غلاة وقد افاد الوحيد البهبهاني في الفوائد الرجالية ص ٣٨ ان كثيراً من
~~اهل القم~~ القدماء لا سيما القميين منهم والغضائري كانوا يعتقدون للأئمة
عليهم السلام منزلة خاصة من الرفعة والجلال ومرتبة معينة من العصمة
والكمال بحسب اجتهادهم ورأيهم وما كانوا يجوزون التعدي عنها وكانوا
يعدون التعدي ارتفاعاً وغلواً بل ربما جعلوا (مطلق التفويض اليهم او المبالغة
في معجزاتهم ونقل العجائب من خوارق العادات عنهم او الاغراق
في شأنهم واجلالهم وتنزيههم عن كثير من النقائص واظهار كثير قدرة لهم وذكر
علمهم بمكنونات السماء والارض) ارتفاعاً فعلى هذا ربما يحصل التأمل في
جرحهم لما انتهى ما ذكره الوحيد.

واعلم ان زيارة عاشوراء رواها الشيخ الطائفة بطرق ثلاثة كما رواها
ابن قولويه بطريقين: ص ٣٢٥ باب ٧١ ح ٥٥٦ (و ح ٩ از باب ٧١)
قال الشيخ الطوسي: روى محمد بن اسماعيل بن بزيع عن صالح بن عقبة
عن أبيه (عقبة بن قيس بن سمعان) عن ابي جعفر عليه السلام
وطريق الشيخ الى كتاب محمد بن اسماعيل مذكور في الفهرست
فالشيخ يرويه عن: ابن ابي جيد عن محمد بن الحسن بن الوليد عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن محمد بن اسماعيل بن بزيع
عن صالح بن عقبة عن ابيه عن ابي جعفر الباقر عليه السلام
والطريق الثاني ما اخذه الشيخ عن كتاب محمد بن اسماعيل بن بزيع وروى
هو عن صالح بن عقبة وسيف بن عميرة عن علقمة بن محمد الحضرمي
والطريق الثالث ما اخذه الشيخ من كتاب محمد بن خالد الطيالسي
وروى هو عن سيف بن عميرة قال: خرجت مع صفوان بن مهران
الجمال وعندنا جماعة من اصحابنا بعد ما خرج ابو عبد الله عليه السلام من الحيرة الى المدينة
فلما فرغنا من الزيارة صرف صفوان وجهه الى ناحية ابي عبد الله عليه السلام
فقال لنا: تزورون الحسين عليه السلام من هذا المكان من عند رأس
امير المؤمنين صلوات الله عليه من هنا وأومى اليه ابو عبد الله و انا معه
قال فدعا صفوان بالزيارة التي رواها علقمة بن محمد الحضرمي عن ابي جعفر عليه السلام
ودراسة هذه الاسناد تعطي ان الزيارة معتبرة بلا ريب.

بسم الله الرحمن الرحيم

كان الكلام في تعريف منهج نقد المتن في جهة منهج نقد السند وذكرنا ان المنهج السائد عند القدماء هو الاول وبذلك تفسر نظرية الرفض في صدر الشيخ المفيد ٤١٣ والسيد المرتضى ٤٣٦ والقاضي الطرابلسي ٤٨١ والمفسر الطبرسي ٥٤٨ والحلبي ٥٨٥ والحلي ٥٩٨ الذي يعد من ابرز المشددين في نفي حجية خبر الواحد تبعاً للسيد علم الهدى في نقده اللاذع للشيخ الطوسي الذي حاول تأصيل نظرية خبر الواحد في كتاب العدة وهو من اهم المصادر القديمة تبعاً لنصرة خبر الواحد بحثاً وتفريعاً مع الاغماض عن النظر الى بعض مباني التهذيب والاستبصار والتبيان والمبسوط والخلاف مما يوحي بخلاف ما ذكرناه من انتصاره للخبر الواحد فان الطريق الذي يختاره الطوسي لاثبات حجية خبر الواحد هو اجماع الطائفة الامامية على العمل بالاخبار التي رووها في كتبهم ومصنفاتهم واجماعهم وهذه النكتة اطلالة عابرة على اهم ما وصلنا من نتاجات تلك الحقبة النافية وبعدها صدرت من اعلام الامامية محاولات عديدة للتوفيق بين السيد المرتضى والشيخ الطوسي ومن تلك المحاولات ما ذكره المصنف الانصاري من ان اجماع السيد قولي واجماع الشيخ عملي من انه يمكن حمل عمل الطائفة على اما احتف بالقرينة وتكون النتيجة لصالح السيد المرتضى وتأمل كما تأمل فيه الانصاري.

ومن المجمع عليه بين جميع الفرق والملل والنحل والطوائف الاسلامية ان الكذب في الحديث قد ظهرت بوادره في عصر مبكر من تاريخ الاسلام وان بين المرويات عن المعصومين عليهم السلام عدداً هائلاً قد انتشر هنا وهناك في كتب الفقه والحديث لا يمكن ان نتجاهل أخطاره ونتائجه التي اصابت السنة في الصميم، تلك الروايات التي فرقت الامة شعوباً واحزاباً ومللاً ونحلاً ولا زال المسلمون يعانون من أخطارها حتى اليوم وستبقى أخطارها عبر العصور تحول بين حديث الرسول صلى الله عليه وآله واضوائه، بالرغم من بعض المحاولات التي بذلت ولا تزال تبذل للتنبيه على تلك الموضوعات المنتشرة بين السنة في القرون الاولى فالمسلم ان الكذب تسرب الى السنة وحاول الاعلام لعلاج هذه المواضيع من مؤلفي السنة والشيعه ويدعي مؤلفو السنة ان الحديث بقي صافياً وسليماً عن الكذب والتحوير خلال المدة التي اجتمع المسلمون على الخلفاء الراشدين واستمر على ذلك الى ان انقسمت الامة الى احزاب وشيع واندس في صفوفها اهل المصالح والأهواء ووقع ما اودت بعثمان فهزت العالم الاسلامي على حد تعبيرهم وكان من نتائجها انتقال الخلافة الى علي بن ابيطالب عليهما السلام والصلوة ولكن الاحداث التاريخية آنذاك كانت أقوى من أن تسمح للهدوء والسلام

ان يعودوا الى تلك الدولة فحصل الانقسام بين المسلمين الى أحزاب
وتوالت الاحزاب بعد استشهاد علي بن ابي طالب عليه السلام
وحاول كل حزب ان يدعم حزبه بالقرآن والسنة فتسرب التأويل في
القرآن وتفسير السنة بما يتفق مع أهوائهم وميولهم ورغباتهم واتجاهاتهم
وبدأت حركة الوضع والكذب تنشط مع نشاط الأحزاب
راجع المعجم الكبير للطبراني ج١٠ ص٢٥٧ ولكن الشيعة تدعي انه قد ظهرت
بوادر الكذب على الرسول في عهده ولما وقف الرسول من
هذه الجريمة الشنعاء موقف المتصلب وأيقن الكذبة ان أمرهم -
سينكشف وسيلاقون جزاءهم العاجل والآجل خفت صوتهم
وركنوا وانطووا على انفسهم وبعد رحيل الرسول الى الملأ الأعلى
بدأت الدوافع والأسباب تتدافع فأول ما ظهر منها ذلك الصراع السياسي
على الخلافة ، الذي ظهر بين المهاجرين والأنصار وما هم بمهاجرين
ولا أنصار ! وبعد ان انهزم عن المسرح مرشح الأنصار سعد بن عبادة
الخزرجي الانصاري الذي أخرج من المدينة الى بلاد الشام بعد ان تخلف عن
بيعة أبي بكر وقتل فيها بتدبير من الانصار والمهاجرين غيلة وأشاع قاتلوه
يوم ذاك بأنه قتيل الجن ولفقوا اعدائه بأنه بال قائماً فقتلته الجن

وإذا اصبوا على لسان الجن انه قال قد قتلنا سيد الخزرج سعد بن عبادة ورميناه بسهمين فلم نخطئ فؤاده وروى ذلك ابن جريج عن عطاء قال سمعت الجن قالت ذلك في سعد بن عبادة وعن بعض الانصار انه قال في سبب قتل سعد :

يقولون سعد شقت الجن بطنه
ألا ربما حققت أمرك بالغدر
وما ذنب سعد انه بال قائماً
ولكن سعداً لم يبايع أبا بكر

وقال بعض الاعلام انه لو صح ما قالوه لقتلت الجن كل يوم ألوفاً من الناس فلم اختص هذا بسعد بن عبادة ! وعلى كل حال فقد راجت فكرة اغتيال الجن لسعد بن عبادة ودونها المحدثون والمؤرخون فيما دونوه من حوادث ذلك العصر كما عن ابن الاثير في أسد الغابة ج ٢ ص ٢٨٤ وبعد هذا الاغتيال تحول الصراع بين الانصار والمهاجرين الى التفاخر بالاحساب والانساب والجهاد والتضحيات في سبيل الله واخذ كل منهما يروي عن الرسول صلى الله عليه وآله ما يشير الى فضائله وامتيازاته كما رواه البخاري ج ٤ ص ٢٢٣ فقد عقد لها باباً أسماه مناقب الانصار كما كان هناك صراع آخر بين الحكام واتباعهم من جهة وبين الموالين لعلي عليه السلام من جهة أخرى

كان هناك احاديث كثيرة وضعت لتأييد الحزب الاموي في عصر
مبكر من تاريخ الاسلام على ما اورده السيوطي في اللآلى المصنوعة ج ١ ص ٢١٧
قال أحمد امين في فجر الاسلام « وتلمح احاديث كثيرة لا تكاد تشك
وانت تقرؤها أنها وضعت لتأييد الأمويين » واضاف الى ذلك
ان ابن عرفة قال ان اكثر الاحاديث المروية في فضائل الصحابة –
افتعلت في ايام بني أمية تقرباً اليهم بما يظنون أنهم يرغمون به
أنوف بني هاشم وثم اضاف أيضاً « وتتصل بهذا النحو من
الاحاديث ما وضعه الوضاعون في تفضيل القبائل العربية كما في فضل
قريش والانصار والعجم والروم الى آخر ما سطره في فجر الاسلام
وقد اشتد هذا النوع من الصراع في العصر الاموي حيث كانت بني أمية
قاطبة يعملون على احياء مظاهر الجاهلية بشتى اشكالها وصورها
وتذويب الروح الانسانية الى الحد المنتهى. وبلغ احتقارهم للموالي
والعبيد والاماء واستغلالهم واذلالهم الى النهاية على ما اكدت النصوص
التاريخية ولهؤلاء الموالي دور كبير في وضع الاحاديث مثل عكرمة مولى عبد الله
بن العباس ونافع مولى عبد الله بن عمر واسلم مولى عمر بن الخطّاب ومجاهد
ومحمد بن سيرين وسعيد بن جبير وعطاء وابن جريح الرومي وغيرهم

وكان ضعف الأمويين ضعف العباسيين حينما تلقفوا الحكم بعد ما اضطرب الحال وثارت نيران الفتن وكانت الأحاديث والخطابة والشعر أمضى سلاح في ميادين الكفاح وقد شاعت في زمن بني أمية نزعة الحكيا فيلية الأموية التي تستر بستار الدين والتقوى في سبيل الوصول الى الهدف حيث انهم يعتقدون ان الهدف يبرر الوسيلة إطلاقاً فقد تضافرت جميع القوى على دك عرش بني أمية فقد استعان العباسيون بالشيعة الضعفاء والفرس ودكوا أركان الدولة الأموية فالخلافة في آخر عهد بني أمية دمية غير ذات سلطان تقوم بأعبائها رجال قاصرون أو عاجزون أو ماجنون والبلاد تتمخض بثورة عنيفة يقوم بها الناقمون والحانقون والشيعة بالمرصاد تحدوهم الآمال المفقودة والآلام التي جرها عليهم الضغط والارهاق والدماء التي اريقت من قلوبهم غزيرة والموالي ايضاً بالمرصاد تحدوهم الأحقاد التي الهبها في قلوبهم تحقير الدولة الاموية لهم وكان الفرس اشد الموالي نقمة وانتفاضاً فرأى بنو العباس ان الساعة أزفت للاستيلاء على الخلافة غصباً وهم أبناء عم الرسول ونهض محمد بن علي بن عبدالله بن العباس ليقيم الدعاوة ويثيث الثورة لقلب النظام وقد وجد في اتفاق اهل خراسان والشيعة خير وسيلة

لبلوغ مأربه فاندلعت نيران الثورة وظهر على المسرح ابو مسلم الخراساني
فدخل مرو وتوجه الى الكوفة ففتحت له الابواب وبويع ابو العباس السفاح
ونودي به خليفة للمسلمين وهكذا استتب له الامر وتطورت الدولة العباسية
تطوراً عجيباً لكثرة ما تجمع فيها من امم وشعوب ولا غرو ان الانقلاب
العباسي مع ما رافقه من طغيان العنصر الاعجمي وانتفاض [جنبش] الشعوبية –
قد احدث هزة [زلزله] عنيفة في الكيان الاسلامي عموماً وفي الكيان العربي خصوصاً
ولم يكن من السهل انصهار [ذوب شدن] العقليات [گرايشها وذهنيتها و فرهنگها] في وقت سريع فنشأ
صراع شديد شبيه بالصراع العصبي الذي كان قائماً بين القبائل
وكان لهذا الصراع دوي [بازتاب] بعيد [گسترده] في المجتمعات وقد انتقل الى صفوف العلماء
والادباء فاذن هنالك تياران [جريان] جارفان [ويرانگر] يعصفان بين البصرة والكوفة
والصراع مشهود في عصرنا الراهن ايضاً فكان الادب والحديث
من افضل ما يتقرب به المرتزقة من الحكام في العصر العباسي
وقال السيوطي في تاريخ الخلفاء ص٢٥٩ : قال المؤرخون : في دولة بني العباس
افترقت كلمة الاسلام وسقط اسم العرب من الديوان وادخل
الاتراك في الديوان واستولت الديلم ثم الاتراك وصارت لهم دولة
عظيمة وانقسمت ممالك الارض عدة اقسام وصار بكل قطر قائم يأخذ الناس

بالعسف ويملكهم بالقهر وكان السفاح سريعاً الى سفك الدماء فأتبعه
من ذلك عماله في المشرق والمغرب وتمخض عند البشار الوهابي والصرهيوني
والحاصل من جميع ما ذكرنا الى الآن ان خبر الواحد بما هو خبر الواحد ليس
بحجة بل لابد من حصول العلم بصدوره وجهة صدوره والمراد منه فقد افاد الامام
الحافظ رشيد الدين ابو عبد الله محمد بن علي بن شهرآشوب المازندراني
ابن ابي نصر بن ابي الجيش السروي المازندراني المتوفى سنة ٥٨٨
واجاد حيث صرح بانه ما آفة الاخبار الا رواتها فاذن هم مجتمعون
على اطفاء نور الله تعالى وبقي علماء الشيعة في امورهم تائهين وعلى انفسهم
خائفين فعلى من نعتمد؟ والى رواية من نستند؟ فالكف عند
حيرة الضلال خير من ركوب الاهوال فالامر عظيم والخطب جسيم
بل هو كما قال الله تعالى « ان هذا لهو البلاء المبين » ويكون البحث
عن حجية الخبر الواحد بحثاً ضرورياً

والحاصل ان وجوب التبين في خبر الفاسق وجوب تنجيزي وليس وجوباً تعليقياً مستفاداً من مفهوم الشرط والوجه في ذلك ان الشرط على قسمين شرط موضوعي وشرط وصفي ومن الواضح ان الشرط في الآية الكريمة هو الشرط الوصفي دون الموضوعي والفرق بين الشرطين ان الشرط الموضوعي في مقام افادة شرطية لشيء وموضوعيته للحكم واما الشرط الوصفي في مقام افادة مانعية لشيء لشيء فان الفسق مانع من قبول خبر المخبر فيجب التبين بالوجوب التنجيزي ومن المعلوم ان الموانع محاذير الزامية عقلائية لابد من القضاء عليها جزماً وليس هناك اصول عقلائية تنفي تلك الموانع والمحاذير تعبداً فالمسلم هو مانعية الفسق من قبول خبر الواحد لا شرطية العدالة والمرتكز العقلائي ايضاً هو مانعية الفسق لا شرطية العدالة. فما ذكره الاعلام في المقام من عدم ثبوت المفهوم للآية راجع الى ما ذكرناه من كون الشرط فيه وصفياً لا موضوعياً فان المفهوم انما يثبت للشرط الموضوعي اي الشرط الذي يكون هو الموضوع لفعلية الجزاء والحكم.

فالقضية الشرطية ظاهراً وحملية واقعاً اذ السر فيها تعليق الجزاء على الشرط على نحو العلة الانحصارية (التي هي مقومة للكون المفهوم للشرط) حيث ان المفهوم لا يستند الى خصوص المنطوق بل يستند الى خصوصية في المنطوق تقتضي المفهوم للشرط والتعليق فلا بدّ في مقام المفهوم من استظهار الحصر اي حصر علية الشرط للسنخ الحكم المذكور في الجزاء ويمكن استظهار الحصر من قاعدة في المقام وهو عدم ترتب الحكم على المشتق اي الذات المتصف بالوصف العنواني كما في قولك : اذا نويت الاقامة فاتمّ الصلاة فهذا الحكم وهو تمام الصلاة مترتب على المشتق اي يجب التمام على المسافر المقيم فهنا لا نعتقد للشرط مفهوم لكون الشرط وصفياً اي موضوعاً متصفاً بالوصف العنواني بخلاف قولك : اذا جاء زيد فاكرمه فان لهذا الشرط مفهوماً وهو تعليق وجوب الاكرام على المجيء وهذه النكتة الفنية لا يمكن التغافل عنها والتجاهل بها ومن الواضح ان آية النبأ من هذا القبيل حيث ان الحكم رتّب على الوصف العنواني فلا مفهوم لها ولذا ساق الى بيان ما نعية الفسق عن قبول خبر الفاسق

ولابدّ من التركيز على تحقيق معنى الفسق في المقام وتحديد موضوعه فان الفسق هو المانع الوحيد من قبول خبر المخبر ولأجل ذلك جعل اهل السنة كل الصحابة عدولاً لأنّهم كما يقولون حملة الشريعة للناس يقول ابن الصلاح في مقدمته « ثم ان الأمة مجمعة على تعديل جميع الصحابة وكأنّ الله سبحانه وتعالى اتاح الاجماع على ذلك لكونهم نقلة الشريعة وقال الجويني امام الحرمين في فتح المغيث ج ٤ ص ١٠٤ : والسبب في عدم الفحص عن عدالتهم انّهم حملة الشريعة فلو ثبت توقف في رواياتهم لانحصرت الشريعة على عصره صلى الله عليه وآله ولما استرسلت الى سائر العصور وقال القرشي في تنبيه ذوي النجابة الى عدالة الصحابة ص ٢٥ : ان حفظ الدين يقتضي عدالة الصحابة اذ كيف يعدُ الله سبحانه بحفظ دينه « انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون » بينما حملتهُ ونقلتهُ عن نبيّه مطعونٌ في عدالتهم ونزاهتهم وفي هذا الباب كتب عديدة منها : الصحابة لابن حبّان وحلية الأولياء لأبي نعيم الاصفهاني والاستيعاب لابن عبدالبرّ واسد الغابة لابن الاثير الجزري واختصره الذهبي وسمّاه بالتجريد وكذا كتاب الاصابة في تمييز الصحابة لابن الحجر العسقلاني .

وقال السيوطي في تدريب الراوي الصحابة كلهم عدول من لابس الفتن
وغيره بإجماع من يعتد به وإحساناً للظن بهم وحملاً لهم في ذلك على
الاجتهاد المأجور فيه كل منهم . فإن القول بعدالة الصحابة هو الأساس
لما يكن عليه قلوبهم من مواجهة الحق وعدم الاعتناق به وترى مدرسة
أهل البيت عليهم السلام تبعاً للقرآن الكريم ذلك الثقل الأكبر
أن في الصحابة مؤمنين أثنى عليهم الله في القرآن وقال في بيعة الشجرة
(بيعة الرضوان) مثلاً لقد رضي الله عن المؤمنين إذ يبايعونك
تحت الشجرة فعلم ما في قلوبهم فأنزل السكينة عليهم وأثابهم فتحاً قريباً
سورة الفتح ي ١٨ راجع مغازي الواقدي والخطط للمقريزي وترى أيضاً أن
فيهم منافقين ذمّهم الله في آيات كثيرة كما في سورة التوبة ي ١٠١
٢ وفيهم من أخبر الله عنهم بالإفك أي من رمى فراش رسول الله بالإفك
ونزلت في شأنها آيات ١١ إلى ١٧ من سورة النور وفيهم من قصد اغتيال
رسول الله صلى الله عليه وآله في عقبة هرشى عند رجوعه من غزوة تبوك
كما في المغازي للواقدي وامتاع الأسماع للمقريزي في تفسير قوله تعالى
«هموا بما لم ينالوا به» سورة التوبة ي ٧٤ راجع تفسير الدر المنثور للسيوطي
فالعدالة حينئذ يعوزها المعنى الواقعي!

وقد اعترف العلامة التفتازاني وهو من علماء السنة في شرح المقاصد ج ٥ ص ٣١٠ بالحقيقة حيث قال « ما وقع بين الصحابة من المحاربات والمشاجرات على الوجه المسطور في كتب التواريخ والمذكور على ألسنة الثقات يدل بظاهره على ان بعضهم قد حاد عن طريق الحق! وبلغ حد الظلم والفسق وكان الباعث له الحقد والعناد والحسد واللداد وطلب الملك والرئاسة والميل الى اللذات والشهوات اذ ليس كل صحابي معصوماً ولا كل من لقى النبي صلى الله عليه وآله بالخير موسوماً الّا ان العلماء لحسن ظنهم باصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله ذكروا لها محامل وتأويلات الى ان قال: واما ما جرى بعدهم من الظلم على اهل بيت النبي صلى الله عليه وآله فمن الظهور بحيث لا مجال للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الآراء. اذ تكاد تشهد به الجماد والعجماء ويبكى له من في الارض والسماء وتنهد منه الجبال وتنشق منه الصخور ويبقى سوء عمله على كرّ الشهور ومرّ الدهور فلعنة الله على من باشر او رضى او سعى ولعذاب الآخرة أشد وأبقى والعجب من اصحاب الحديث اذ يجادلون في معاصي الانبياء ويبرئون أمثال معاوية (وما عشت أراك الدهر عجباً!)

والحاصل ان مصب البحث في هذا المجال هو الصغرى وبيان حقيقة الفسق وهو تارة عملي وتارة اعتقادي والفسق العملي انما يتحقق بارتكاب المحرمات في الجملة بما فيها الكبائر والصغائر وللاعلام في تفسيرهما اقوال ثمانية ذكرناها فيما سبق والغرض هنا تسليط الضوء على الفسق الاعتقادي وماله من سلبيات وتبعات غير محمودة وسبق ان قلنا ان ابرز الاتجاهات في قبول الاخبار عبارة عما يلي :

الاول : حجية الاخبار المتواترة والمتيقنة كما عليه السيد علم الهدى وتابعوه

الثاني : حجية الخبر الموثوق بصدوره

الثالث : حجية خبر العدل او الثقة حتى لو لم يوثق بصدوره

الرابع : حجية الخبر المعمول به عند المشهور

الخامس : حجية جميع الاخبار الواردة في الكتب الاربعة

ثم ان اهل البيت عليهم السلام لهم مواقف من رواة الحديث يمكن ملاحظتها على النحو التالي :

الاول : بداية حركة المواقف منذ القرن الاول حيث ان امير المؤمنين عليه السلام حدد موقفه من الرواة ونوعهم على اربعة انواع :

الف : الراوي المنافق، يُظهر الايمان ويتصنّع بالاسلام ولا يتحرّج ان يكذب على رسول الله صلى الله عليه وآله

ب : الراوي الواهم، رجل سمع ولم يحمله ولم يتعمّد الكذب

ج : الراوي المقتطع وهو رجل روى مرحلة من مراحل التشريع

د : الراوي الثقة الضابط الحافظ وهو قليل.

الموقف الثاني : تصاعد المواقف واضمار الترجيح كالمقبولة والمرفوعة

الموقف الثالث : ذروة المواقف وتقويم الرواة كما في رجال الكشّي

فهذه هي إرهاصات على تكوين الوعي الرجالي من زمان اقدم واسهامات كبيرة في الاعتناء بشأن الرواة والمحدثين حتى لاتنجح عملية الدس والتزوير، التي مارسها المعاندون من القديم ولكن الاعلام لهم مسالك عديدة في باب الجرح والتعديل.

وعلى كل حال فقد استدل على تخصيص الشارع للأدلة الناهية عن العمل بالظن بمفهوم الشرط في آية النبأ وهي قوله تعالى: يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسقٌ بنبأٍ فتبيّنوا ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين [49] ، سورة الحجرات ٦

وأقدم من استدلّ بهذه الآية مسلم بن الحجاج النيسابوري في مقدمة صحيحه ص٩٦
وتابعه على ذلك من جاء بعده مع تطوير لتقريب الاستدلال بها
وهو دلالة الآية على سقوط خبر الفاسق عن الحجية رأساً مع أن الآية
ظاهرة في وجوب التبيّن عن خبر الفاسق وتوضيح ذلك يستدعي
بحثاً اضافياً حول ادلّة المجوزين فقد استدلّوا على حجية خبر الواحد بالأدلة
الاربعة كما افاد المصنّف الانصاري
اما الكتاب فقد استدلّ بآيات منه كقوله تعالى في سورة الحجرات
والبحث حول آية النبأ في مقامين :
المقام الأول : مفهوم الشرط
بيان ذلك انه سبحانه وتعالى علّق وجوب التبين على مجيء
الفاسق فينتفي بانتفائه عملاً بمفهوم الشرط فان في خبر
العادل احتمالات ثلاثة القبول بلا تبيّن وهو المطلوب
او الرّد بلا تبين وهو باطل لان مقتضاه كون العادل اسوأ
حالاً من الفاسق والاحتمال الثالث وجوب التبيّن وهو ايضاً
باطل لأنّ وجوب ذلك انما هو في خبر الفاسق دون العادل
وهنا ابحاث عديدة لا بد من التعرض لها تتميماً للفائدة .

البحث الأول: ان الجملة الشرطية تشتمل على ثلاثة اركان: الموضوع والشرط والجزاء فاذا قال المولى: اذا جاءك زيد فاكرمه فهنا موضوع وهو زيد والشرط وهو المجيء وجزاء وهو وجوب الاكرام.

ومفهوم الشرط عبارة عن انتفاء الحكم عن الموضوع عند انتفاء المجيء ولأجل تكوّن المفهوم للجملة الشرطية فلابدّ من توفّرها على عدّة عناصر:

العنصر الأول: ان يكون الموضوع غير متقوم بالشرط بحيث يزول بزوال الشرط فلو كان الموضوع مما يزول بزوال الشرط لم يكن انتفاء الحكم من باب المفهوم المصطلح بل كان من قبيل انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه لا من قبيل انتفاء الحكم عن موضوعه نظير قوله: اذا رزقت ولداً فاختنه فان انتفاء وجوب الختان ليس من باب المفهوم لانّه انتفاء بانتفاء موضوعه وليس انتفاءً عن موضوعه والفرق بينهما واضح جداً.

وتوضيح هذا العنصر أنّ المفهوم للشرط من المرتكزات العقلائية و
المقبولات والدلالات الالتزامية الكلامية بينما ان السالبة بانتفاء الموضوع
ليست من المقبولات العرفية بل من الاحكام العقلية النظرية فلا يمكن ثبوت
المفهوم في موارد السالبة بانتفاء الموضوع بل المفهوم عبارة عن الانتفاء
عن الموضوع فتدبّر.

العنصر الثاني: ان لايكون ترتب الحكم على موضوعه عقليّة بحيث
مع غض النظر عن اعتبار المولى لايتصور الحكم بدون الشرط
كما في قوله «ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء إن اردن تحصناً»
فان الموضوع في الآية هو الفتيات وهو محفوظ سواء وجد
الشرط (ارادة التحصّن) أم لم يوجد ولكن ترتّب حرمة
الاكراه على ارادة التحصّن ترتّب عقلي بمعنى انه مع غمض
النظر عن اعتبار الشارع فانه لا يتصور اكراه مع عدم ارادة
التحصّن ولاجل ذلك فانتفاء الجزاء عند انتفاء الشرط
عقلي لا مولوي كي يكون من باب المفهوم، هذا

العنصر الثالث : ان لا تكون الشرطية مسوقة لبيان فرض الموضوع في الجزاء كما في قولك : اذا اعطاك زيد درهماً فتصدق به فهنا للقضية موضوع (وهو متعلق المتعلق) وللجزاء موضوع آخر وهو الدرهم (فان الدرهم متعلق لمتعلق الوجوب) فموضوع القضية الشرطية زيدٌ وهو محفوظ في حالة الشرط اي حالة اعطاء الدرهم وحالة عدم الشرط ولكن للجزاء موضوعاً آخر وهو الدرهم فان ما يُتصدق به هو الدرهم ومن المعلوم ان الشرطية مسوقة لبيان موضوع الجزاء اي انما يجب التصدق لو كان هناك درهمٌ فليس الغرض من الشرطية هو التعليق اي تعليق وجوب التصدق على اعطاء الدرهم كي يثبت لها مفهومٌ بل الغرض بيان فرض موضوع الجزاء اي ان وجوب التصدق فرضه هو وجود الدرهم وهذا معناه ان الشرط ليس في طول النسبة بل هو طرف لها .

بيان ذلك ان هناك فرقاً بين الجملة الشرطية والجملة الوصفية وهو ان الوصف في الوصفية ليس من طول النسبة بل طرف لها فاذا قال المولى : اكرم الرجل العادل كان نسبة وجوب الاكرام للرجل أُخذ فيها كونه عادلاً فعدالة الرجل طرف للنسبة لان المكرم هو العادل لا انه بعد الفراغ عن النسبة قام المولى بتعليقها على العادل بل العادل من الاول طرف للنسبة ولذلك لم ينعقد للوصف مفهوم لان المفهوم انتفاء الحكم عن الموضوع بانتفاء الشرط والقيد فاذا كان القيد جزء من الموضوع نفسه لم يكن انتفاء الحكم بانتفائه مفهوماً بينما في الشرط لا يكون الشرط طرفاً للنسبة بل المولى قام بمطلبين احدهما نسبة وجوب الاكرام الى زيد وثانيهما تعليق هذه النسبة على المجيء بحيث تنتفي عن زيد بانتفاء المجيء وهذا هو المفهوم . فالوصف لم تُعلّق عليه النسبة بل هو طرف لها بينما الشرط عُلّقت عليه النسبة فلو فرضنا ان دور الشرط هو دور الوصف بان كان الغرض منه بيان طرف النسبة في الجزاء لم يكن الشرطية للتعليق

والحاصل ان انعقاد المفهوم للجملة الشرطية فرع اجتماع هذه العناصر الثلاثة فلابدّ من البحث عن توفّر تلك العناصر في آية النبأ وعدمه. هذا تمام الكلام في المطلب الأول:

البحث الثاني: ان المحتملات في الآية عديدة:

الف: ان الموضوع هو نبأ الفاسق والشرط هو المجيء فكأنّه قيل «نبأ الفاسق إذا جيء به فتبيّنوا» وح لا مفهوم لها لان الموضوع متقوّم بالشرط فالعنصر الأول مفقود

ب: ان الموضوع هو الفاسق والشرط مجيئه بالنبأ فكأنّه قيل: الفاسق اذا جاءكم بنبأ فتبيّنوا وح لا مفهوم ايضاً لها لكون الترتب عقلياً لا مولوياً حيث ان ترتب وجوب التبيّن على وجود النبأ ترتب عقلي فالعنصر الثاني مفقود

ج: ان الموضوع هو النبأ والشرط هو مجيء الفاسق به فكأنه قيل «النبأ ان جاء به فاسق فتبيّنوا» وح مقتضى التعليق هو المفهوم فانّ قوام ~~التعليق~~ المفهوم بالتعليق ويدور مداره.

فلو انتفى التعليق انتفى المفهوم كما اذا كان الشرط في مقام التقدير

والفرض لا في مقام التعليق فان هناك فرقاً بين موارد

التقدير وبين موارد التعليق فلو قال المولى : اذا شرب زيدٌ السمّ مات

لم يكن له مفهوم بحيث لو لم يشرب السمّ لبقى خالداً الى الابد

بل قد يموت بسبب آخر فالمعنى ح انه في فرض شربه السمّ

يموت وهو لا ينفي ان يموت في فرضٍ آخر وهذا بخلاف

ما اذا كان الشرط للتعليق كما في قوله : اذا زالت الشمس فصلِّ

فان مفهومها عدم وجوب الصلاة عند عدم الزوال وذلك لوجود

التعليق في التعبير ولسان الدليل او في مقام اللُبّ والثبوت

٤ د : ان الموضوع متعدّد وان الشرط سيق لبيان موضوع الجزاء

كما في قولك : اذا اعطاك زيدٌ درهماً فتصدّق به فان هذه الجملة

لها موضوعان موضوع للشرطيّة وموضوع للجزاء والغرض

من هذا اللسان ليس هو التعليق حتى يثبت المفهوم بل

الغرض هو التمهيد اي بيان موضوع الجزاء . فلا بدّ من التفريق

بين واقع التعليق والتقدير والتمهيد والتقويم والترتيب .

واعلم ان المفهوم اما موافق واما مخالف والمراد بالمفهوم الموافق
عند المركز العقلائي هو الغاء الخصوصية عن النصوص والذي هو احد عوامل التعميم
في النص الى غير مورده الذي ورد النص فيه وهذا التعميم لا يستند على
ادوات التعميم التي درسناها في الاصول ولا يستند على الاطلاق
اللفظي او المقامي بل يستند على وجوه ذكرناها سابقاً بتفصيل ويمكن
ارجاع تلك الوجوه الى عنوان جامع لها وهو وساطة العرضية
واما المفهوم المخالف فهو عبارة عن ثبوت الخصوصية بحيث
لا يمكن التخلي عن تلك الخصوصية بالغائها ففي كل مورد علمنا بالخصوصية
في الجملة الشرطية يثبت لها المفهوم المخالف ولا يخفى ان هذه
الخصوصية المحرزة هي المنشأ لتعلق الجزاء على الشرط فاذا
تضمن الشرط خصوصية لا يمكن الغائها والتعدي عنها والتخلي عنها
كان له مفهوم ومجمل القول ان الخصوصية انما تثبت اذا كان
للشرط تمام الموضوعية للجزاء بان كان الشرط هو شرط الوجوب
لا شرط الوجود بحيث يمكن ان يثبت الحكم من دون شرط وقبل الشرط ايضاً
كما في وجوب الصلاة فانه يمكن ان يثبت قبل الزوال ايضاً فان الشارع ←

علّقة على الزوال لخصوصيّة فيه فهنا كان للشرط مفهوم وخصوصيّة وترتب عليها هذه الخصوصيّة الركنيّة وما ضاهاها ففي هذه الموارد يكون التعليق اعتباريّاً لا تكوينيّاً عقليّاً فلو انتفى التعليق الاعتباري انتفى المفهوم ولم يثبت خصوصيّة ركنيّة للشرط بل يكون من موارد التقويم او الترتيب او التمهيد والتقدير على حسب ما ذكرناه سابقاً .

فالمراد بالمفهوم المصطلح هو خصوصيّة المفهوم الوارد في الجملة الشرطيّة و هذه الخصوصيّة يمكن احرازها والكشف عنها لعدّة طرق يجمعها كون الشرط شرطاً للوجوب لا شرطاً للوجود والتحقّق وكان التعليق اعتباراً محضاً لا تكوينيّاً عقليّاً بحيث ينتقل اليه الذهن فاللازم في موارد المفهوم الشرطي هو كون التعليق مولويّاً محضاً لا يعتمد على الاسباب الخارجيّة والتكوينيّات فالمهم احراز مولويّة التعليق الملحوظ في القضيّة الشرطيّة كما في باب شرطيّة الزوال لوجوب الصلاة فالحكم معلّق على الزوال مولويّاً بحيث لا يتدخل فيه الاسباب الخارجيّة ويكون التعليق مولويّاً محضاً . وبذلك يمكن المناقشة في كثير من الامثلة التي ذكرها الاصوليون في مقام اثبات المفهوم للجملة الشرطيّة .

وبذلك اتضح ان آية النبأ ليس لها مفهوم من سنخ مفهوم الشرط و المفهوم المخالف الذي يسجل خصوصية في موضوع الحكم بحيث لا يمكن التخلي عنها والقصور في عدم ثبوت المفهوم لها مضافاً الى عدم كون الشرط من سنخ شرط الوجوب، كون الجزاء من العناوين الطريقية فان التبين كالعلم ونحوه من العناوين الكاشفة الطريقية التي يمكن الوصول بها الى الواقع الاهم ومن المعلوم ان التبين ليس له موضوعية وخصوصية بل هو طريق معتبر مألوف الى الوصول الى الواقع فلا يكون في الآية تعليق مولوي ناجم عن خصوصية في المورد.

واضف الى ذلك ان التبين ليس شرطاً وليس مشروطاً لمجيء الفاسق بالنبأ والمعنى ان جاءكم فاسق بخبر فتبينوا حتى يصح الاعتماد عليه والعمل به فالعمل والتعويل على خبر الفاسق مشروط بالتبين كما هو المرتكز عند العقلاء ايضاً والقصور فيه ان العنوان الطريقي يقع شرطاً و لا يقع مشروطاً فان المرتكز ان الشرط يطلق على ما كان مقدمة و لا يطلق على ما كان ذا المقدمة.

والحاصل ان فى الآية الكريمة محتملات التعليق والتقدير والتقويم والتمهيد والترتيب والقول بثبوت المفهوم للجملة الشرطية متوقف على ظهور الجملة الشرطية فى التعليق اى تعليق الجزاء على الشرط ولابد من كون التعليق مولوياً اعتبارياً لاتكوينياً من سنخ شرط الوجود ومن المعلوم ان المفهوم مستند الى خصوصية فى المنطوق وتلك الخصوصية عبارة عن تعليق الحكم على الجزاء بنحو الانحصار فالمفهوم مستبطن للتعليق الانحصاري فلابد من احراز كون الشرط تمام الموضوع للجزاء من دون تدخل اى شيء آخر فى ثبوت الجزاء وترتبه على الشرط وبذلك نفترق الشرط عن الوصف.

وبناءً على ماذكرنا فلا مفهوم للآية من جهة عدم كون الشرط والجملة الشرطية هو تمام الموضوع للجزاء وذلك لتدخل الوصف فيه وهو الفاسق فان الموضوع فى وجوب التبين هو فسق المخبر حقيقة وواقعاً وارتكازاً وليس الوجه فيه هو التعليق المولوي فان الفسق بما هو فسق من موانع قبول الخبر عن الفاسق بل يعد من اسباب الرد عند العرف فالشارع اوجب التبين لحالة متوسطة بين الافراط والتفريط

وقد ذكرنا ان الملاك لاستظهار الحصر في مقام التعليق عدم ترتب الحكم على الوصف العنواني كالفاسق في الآية الكريمة فان الاوصاف العنوانية علل للحكم يدور الحكم مدارها ومعه لا يبقى مجال للتعليق المؤدي الى مفهوم الشرط فان التعليق اعتبار محض بخلاف موارد الاوصاف العنوانية فان ترتب الحكم على الوصف العنواني ليس اعتباراً محضاً بل أمر ارتكازي فاذا كان هناك وصف عنواني في جانب الموضوع لم يكن هناك مجال للتعليق فان تدخل الشرط من باب الحكمة وتدخل الوصف من باب العلة والاول تعبد لا يمكن التعدي منه بخلاف الثاني فانه يدور الحكم مدارها وجوداً وعدماً

٢ البحث الثالث : هل يستفاد من مجرد مفهوم الآية الشرطي حجية خبر العادل ام لابد من ضم مقدمة خارجية الى المفهوم ؟

والجواب ان ذلك مختلف باختلاف نوع الوجوب المستفاد من الآية وانه هل هو الوجوب النفسي او الشرطي او الطريقي او الارشادي ؟ فهنا عدة محتملات ذكرها الاعلام الاصوليون والاولى بيان ذلك في باب المفاهيم .

: ان تحصيل البيان في موارد الشك والاحتمال كما عندكون المخبر
فاسقاً من الاحكام العقلائية التنجزية ولا يمكن المصير
الى كونه معلقاً فان التعلق ليس على ما يستهدفه العقلاء
من الوصول الى اغراضهم واستيفاء منافعهم وجلب
المصالح والفوائد فعندما كان الغرض متعلقاً بالواقع وكان
الامر طريقياً لا مجال للتعلق عندهم واذا انتفى التعلق انتفى
المفهوم وثبت وجوب الفحص والتبين مطلقاً ولو كان المخبر
عادلاً عندما لم يتبين لنا الواقع كما هو حقه وهذا يخل في مفهوم الشرط
فان مقتضاه هو وجوب التبين عن خبر الفاسق مطلقاً
وعدم وجوب التبين عن خبر العادل مطلقاً وهذا التفصيل
ليس على ما يرتضيه العقلاء وليس يستهدفه العرف العقلائي
فالموضوع كل الموضوع هو الواقع من دون فرق بين الطرق الموصلة
اليه فالوجوب ليس شرطياً ولا شرعياً ولا ارشادياً
بل طريقي لمحض الكشف عن الواقع والتبين من حاله .

وبما ذكرنا اتضح الفرق بين الطريقية والشرطية والارشادية جليّاً بعدما كان خفياً على الانظار بعض الشيء، فالقول بثبوت المفهوم للآية من جهة الشرط والجملة الشرطية خروج عن السيرة العقلائية و انكار لما ارتكزوه من المسير على الطريق الموصل الى الواقع الملحوظ فالخصوصية الملحوظة في باب المفهوم الشرطي خصوصية تعبدية مولوية واما الخصوصية الملحوظة في باب الاوامر الطريقية فهي خصوصية عقلائية ارتكازية معممة ومخصصة كما في باب العلة والحيثيات التقييدية التي يدور الاحكام مدارها وجوداً وعدماً.

وبناءً على ذلك ان الملاك في وجوب التبين وعدمه على المفهوم هو الفسق والعدالة واما الملاك في وجوب التبين وعدمه على الوجوب الطريقي هو الوثوق وعدم الوثوق وبذلك يتضح ان الاولى هو القول بكون المعتبر في باب الاخبار والاحاديث هو الوثوق الخبري لا الوثوق المخبري. ويؤيد ذلك ان العقلاء لا يرون للفسق بما هو فسق والعدالة بما هي عدالة وزناً في مقام الاعتماد على اخبار الآحاد. بل يركزون على الجهة الطريقية الموصلة الى الواقع وركون النفس على ذلك الخبر.

ثم اعلم ان ما أثيرت حول ثبوت المفهوم للشرط من الشبهات والاعتراضات

على قسمين :

القسم الأول : ما يرجع الى عدم المقتضي

القسم الثاني : ما يرجع الى وجود المانع (المتصل والمنفصل)

واما عدم المقتضي لثبوت المفهوم للشرط فهو عبارة عن قصور الآية في دلالتها

على مفهوم الشرط وذلك بمقدمتين :

المقدمة الأولى : ان مناط المفهوم كون الشرط علة منحصرة للجزاء لكي

ينتفي الجزاء بانتفاء الشرط .

والكاشف الاثباتي عن تلك العلية المنحصرة الثبوتية

هو اطلاق الشرط من جهتين جهة الاستقلال

وجهة الانحصار وقد يعبّر عن تلك الجهتين بالاطلاق

الواوي والاطلاق الأوي فاذا قال المولى :

« إذا خفي الاذان فقصّر » فان مقتضى

الاطلاق الواوي حيث لم يقل « اذا خفي الاذان والجدران »

انّه ليس لهذه العلّة عدل آخر وانّها مستقلّةٌ في التأثير فالمراد بالاطلاق الواوي هو الاستقلال العلّي كما ان مقتضى الاطلاق الاوي حيث لم يقل « اذا خفي الاذان او الجدران » انّ هذه العلّة منحصرةٌ فالمراد بالاطلاق الاوي هو الانحصار العلّي .

المقدّمة الثانية : ان المقصود بالعلّة المنحصرة انّه لا مزاحم لها في التأثير بحيث لو سبقتها علّةٌ او اجتمعت معها فلا اثر لها وهذا يعني انّ الانحصار العلّي انّما يتصوّر فيما اذا كان الحكم بحيث لا يقبل التكرّر حتى يحتاج الى تعدّد العلل من جهة تعدّد الشرط وعدم انحصار العلّة .

مثلاً اذا قال المولى « اذا خفي الاذان فقصّر » كان الامر بوجوب القصر امراً بصرف الوجود ومن المعلوم انّ الامر بصرف الوجود لا يقبل التكرّر والتعدّد ولاجل ذلك لا يقبل تعدّد العلل وتعدّد الشرط فاذا فرضنا علّةً اخرى لخفاء الجدران فهذا يعني ان تلك العلّة الاخرى ←

لو سبقت على العلة المذكورة زماناً بطل تأثير العلة المتأخرة ولو اجتمعتا معاً في زمان فالعلة هو الجامع بينها او مجموعها اذ لا يعقل استناد الحكم لكل منهما فالجزاء ح لا يقبل غير شرط واحد وهذا الاطلاق كاشف عن انحصار العلة والشرط واما اذا فرضنا ان الجزاء امر قابل للتكرر والتعدد كما في الاوامر الانحلالية (ومنها الآية الكريمة «فتبينوا» حيث ان وجوب التبين قابل للتعدد لتعدد الاسباب كالفسق ومخالفة المشهور وموافقة العامة ونحوها من الاسباب الاخرى) فلا تنافي بين العلل اي ان علية الفسق لوجوب التبين لا تزاحمها اي علة اخرى كما لو كان الخبر خبر فاسق وخلاف المشهور فهنا علتان لوجوب التبين نظير ثبوت الخيار في البيع فانه حكم انحلالي قابل للتعدد بتعدد الاسباب فقد يثبت الخيار في بيع الحيوان بخيار الحيوان وخيار العيب

وخيار تخلّف الشرط وخيار تبعّض الصفقة بحيث لو سقط بعضها بقي البعض الآخر ففي هذه الموارد الانحلاليّة لايكون اطلاق للشرط كاشفاً عن العلّة المنحصرة فلا يثبت المفهوم لانّ الانحصار يعني عدم المزاحمة في تأثير العلّة ومن المفروض انّه لامزاحمة في العليّة في الآية الكريمة بمعنى يمكن اجتماع العلتين او العلل لوجوب التبيّن .

والحاصل ان ما يكشف عند الاطلاق هو عدم المزاحم ولكن اللازم في ثبوت المفهوم هو عدم العلّة الاخرى مطلقاً (عرضاً وطولاً) وهذا هو المراد بالعلّة المنحصرة . هذا تمام الكلام في تقريب أحد الادلّة التي أُقيمت على عدم ثبوت المفهوم للآية الكريمة وللمناقشة فيما أُفيد مجال واسع وعمدة ما يُؤاخَذُ به هذا المسلكُ أنَّ مقتضى الاطلاقات هي النفي والمقصود في المقام هو اثبات الانحصار في العلّة ومن المعلوم ان الاطلاق لايقدر على اثبات شيء وهذا الانحصار المستفاد انحصار انتزاعيٌ وليس انحصاراً اعتباريّاً والفرق بينهما واضح

واما وجود المانع فهو على نحوين :

الاول : وجود المانع المتصل وهو اشتمال الآية الكريمة على التعليل وهو قوله تعالى « ان تصيبوا قوماً بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين » وهذا المانع جعله الشيخ الاعظم الانصاري مما لا يمكن دفعه حيث افاد: « ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبين في كل خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به وان كان المخبر عادلاً فيعارض المفهوم والترجيح مع ظهور التعليل »

وتوضيح ذلك ان تأثير المقتضي يتوقف على ارتفاع المانع بعد توفر الشرط كما في إحراق الشيء المرطوب فاذا تم المقتضي وثبت للآية مفهوم فهل هناك مانع من الاخذ بالمفهوم ام لا ؟ والمانع المحتمل في المقام هو التعليل الموجود في الآية حيث انهما على طرفي النقيض لا يجتمعان المفهوم والتعليل .

وبيان ذلك انّه اذا قال المولى « اذا كانت الفاكهة رمّاناً فلا تأكلها
يثبت لها مفهوم وهو انه اذا كانت الفاكهة تفاحاً فيجوز اكلها »
واما اذا قال المولى « اذا كانت الفاكهة رمّاناً فلا تأكلها
لانّه حامض » فهذا التعليل يوسّع من دائرة المنطوق
ويسري منه الشمول لكل حامض حتى التفاح الحامض
فالمنطوق من غير نظر الى التعليل لا يشمل التفاح
واما بالنظر الى التعليل لا يشمله وتضيّق
والحاصل انّ التعليل يصادم المفهوم وقد تفطّن له القدماء ايضاً
كما في ذريعة السيد المرتضى علم الهدى وفي عُدّة الشيخ الطوسي و
في غيرهما وتبعهم على ذلك المحقق الحلّي في معارج الاصول ومن تأخر
والوجه في التهافت والتصادم هو كون التعليل ارتكازياً وكون
التعليق في الشرط مولوياً ولابدّ من الاستناد الى احدهما اما التعليل
واما المفهوم ولا يمكن اجتماعهما بوجه ولسوق الكلام الى جانب التعليل
بامر ارتكازي منبه على عدم ثبوت المفهوم والذي يستنبط خصوصية
ملحوظة للشارع تعبداً كما في شرطية الزوال لوجوب الصلاة و...

وقد اجيب عن وجود المانع المتّصل بوجوه :

الوجه الاوّل : ان المفهوم خارج تخصّصاً وموضوعاً عن التعليل فلا يكون بينهما معارضة و الوجه فيه ان منشأ الاشكال و التعارض بين المفهوم والتعليل هو تفسير الجهالة بعدم العلم وهو ممنوع حيث ان المراد بالجهالة هو السفاهة فكأنّ الآية تريد ان تُبيّن ان العمل السفهي مرفوضٌ وبما ان خبر العادل يُعتمد عليه عند العقلاء فليس عملاً سفهيّاً فهو خارج موضوعاً عن مصبّ التعليل . فالآية تزيّف العمل السفهي لا الجهل

الوجه الثاني : انّ المفهوم حاكم على عموم التعليل وليس بينهما تعارض وتمانع والوجه فيه ان هناك قاعدتين كلّيتين احديهما حجيّة العلم ثانيتهما عدم حجيّة غير العلم والقاعدتان الاطلاقية لهما في تعيين ما هو علم وما هو غير العلم بل مصبّهما هو الحكم بالحجيّة للعلم والحكم بعدم الحجيّة لغير العلم واما ان خبر الواحد العادل هل هو علم ام لا فالقاعدتان ساكتان عنه حيث ان مصبّهما هو الحكم لا اثبات الموضوع ، هذا

وبناءً على ذلك نقول ان التعليل في الآية المباركة يثبت ان ما ليس بعلم ليس حجة وان الجهالة مما لا يستند اليها ولا يركن اليها ولا يعتذر منها (فان الجهل تارة عذر وتارة اخرى ليس عذراً والآية فصّلت بينها باحسن وجه وسوف نشير اليه بعض الشيء) فالتعليل متعرض لخصوص الحكم وهو عدم حجية غير العلم ولا علاقة له بان خبر العادل علم ام لا فيكون مؤونة اثبات ذلك على عاتقة دليل آخر خارجي اي خارج عن التعليل وهو المفهوم فان المفهوم كاشف عن ان خبر العادل علم و بذلك يخرج خبر العادل عن مصب التعليل وهذا معناه حكومة المفهوم على التعليل فالمفهوم متعرّض للصغرى والتعليل متعرض للكبرى والوجه في الحكومة هو تصرف المفهوم في موضوع التعليل . وهذا ما ذكره المحقق النائيني في مقام تقريب حكومة المفهوم على التعليل ورفع التعارض والتمانع بينهما . ج٣ ص١٧١ فوائد

وهذه الحكومة من نوع الحكومة التضييقية .

وللمناقشة في كلام هذا المحقق الكبير مجال آخر لا يهمنا التعرض لها في هذا المقام .

الوجه الثالث: تخصيص عموم التعليل بالمفهوم لانّ التعليل يقول: كلّ ما ليس علماً ليس حجة فيشمل جميع الظنون و لكن المفهوم خاصّ يخصّص عموم التعليل فيخرج خبر العادل عن عمومه وصار حُجّةً وارتفع التنافي.

ويلاحظ عليه ان التعميم الارتكازي لا يعارضه المفهوم الحاصل من التعليق المولوي حتى يحتاج الى العلاج و تمام الكلام موكول الى محلّه.

الوجه الرابع: ورود المفهوم على التعليل وهو نفي الموضوع حقيقة كما في التخصّص تمام قوله "تصدّق على الفقير" ثم قال من يملك قوت يومه فليس فقيراً فان هذا الدليل واردٌ على الدليل الاوّل وخصيصة الورود هو اختصاصه بالموضوعات الاعتبارية المخترعة كالفقر الشرعي دون الفقر العرفي فانّ الموضوع ان كان من سنخ الموضوعات التي يمكن ارتفاعها تعبّداً كاعين ايجادها وجعلها تعبّداً كان مصبّ الورود والّا كان مصبّ التخصّص كما اذا قال "فانكحوا ما طاب لكم من النساء" وقال "هند ليست منهن بل هي خنثى" فانّ

الدليل الثاني ينفي موضوع الدليل الأول حقيقةً من باب التخصّص
وذلك لأن سنخ الموضوع المأخوذ في الدليل الأوّل لا يمكن ارتفاعه حقيقةً
بالتعبّد حيث ان الضابطا في الرفع التعبدي هو كون الثبوت
تعبّدياً ومن المعلوم ان كون هذه من الشارع لا يكون
بالتعبّد حتى يمكن نفيه بالتعبّد والمسألة مهمّة جديرةٌ بالتأمّل.
والحاصل ان هناك مصطلحات متشابهة متقاربة لابد من
التمييز بينها في مقام الجمع بين النصوص والأدلّة ولا ينبغي التغافل
عنها وهي التخصيص والحكومة والتخصّص والورود. هذا
واما تقريب الورود فذلك ان مفاد التعليل «كلّ خبر غير علمي
فيجب التبين منه» والمراد بغير العلم هو عدم العلم الأعمّ من الوجداني
والتعبدي او يقال: ان المراد بالجهالة في التعليل هو عدم الحجة فكانه
قيل «كل ما ليس حجةً فالعمل به موجب للندامة» والمفهوم يقول: خبر الثقة حجةٌ
فارتفع التعارض بين التعليل والمفهوم لورود المفهوم عليه حيث
انه يوجب خروج خبر الثقة عن التعليل الدال على عدم حجية العلم الأعمّ
من الوجداني والتعبدي ومن الواضح ان الورود هو الخروج الموضوعي حقيقةً.

واعلم ان التعارض بين النصوص الشرعية على نحوين التعارض المستقر والذي تتطلب العلاج من المنظار الفني وسوف نتعرض لتلك المباحث في باب التعارض المصطلح الاصولي ان شاء الله واما النحو الثاني فهو التعارض غير المستقر مما يتطلب الجمع العرفي باقسامه وانواعه من الورود والحكومة والقرينية والتخصيص والاظهرية ونحو ذلك من الجموع الفنية وهذه المصطلحات الاصولية كثيرة الدوران في المسائل الفقهية

اما الورود فهو نفي الموضوع بالتعبد اي كون احد الدليلين نافياً لموضوع الدليل الآخر بواسطة التعبد والحكومة نظارة احد الدليلين لموضوع الدليل المحكوم توسعة او تضييقاً بواسطة التعبد والتخصيص اخراج بعض افراد العام عن تحت الحكم المترتب على العام والتخصص خروج موضوعي قهري عن تحت الموضوع الآخر

فهنا امثلة ١- اكرم العلماء الا زيداً العالم

٢- اكرم العلماء الا بكراً الجاهل

٣- اكرم العلماء وولد العالم عالم او زيد العالم ليس بعالم

٤- اكرم العلماء والعالم النحوي ليس بعالم

ويمكن التعرف على حقيقة تلك المصطلحات من جهة هذه الامثلة

واما المانع المنفصل فيمكن تقريبه بالبيانين التالين :

ان مورد الآية الكريمة هو الاخبار عن الموضوعات الخارجية وليس اخباراً عن الاحكام الشرعية حيث ان الوليد لعنه الله اخبر عن موضوع خارجي وهو ارتداد بني المصطلق وقد قام الدليل الخارجي على عدم حجية خبر الثقة في الموضوعات الخارجية وحينئذٍ فلو قدمنا هذا الدليل الخارجي على الآية الشريفة لزم المحذور وهو خروج المورد عن الوارد ومن الواضح انه لغو ومستهجن

واما تقريبه بالبيان الثاني فهو انه بناءً على وجود المقتضي لثبوت المفهوم للآية الشريفة يوجد هناك مانع منفصل يمنع عن ثبوت المفهوم لها وحينئذٍ لا يمكن الاستدلال بالمفهوم لاثبات حجية خبر العادل وذلك لاستلزامه خروج المورد عن الوارد اي خروجه عن عموم المفهوم مع ان العام يكون نصاً في المورد ولا يمكن تخصيصه بما عدا المورد فان مورد الآية اخبار الوليد الفاسق عن ارتداد بني المصطلق ومن المعلوم ان الارتداد لا يثبت الا بالعلم الوجداني او بالبينة العادلة كما هو الشأن

فى جميع الموضوعات الخارجيّة ولا يكفى فيها خبر الواحد العادل فان حجيّة خبر الواحد تختصّ بالاحكام ولا تثبت فى الموضوعات ومفهوم الآية الشريفة (وهو حجيّة خبر العادل) وان كان من حدّ نفسه عامّاً يشمل الخبر فى الاحكام وفى الموضوعات الّا انّه لا بدّ من تقييد عموم المفهوم بما ينطبق على المورد بان يقال بحجيّة خبر العادل فى الموضوعات فى الجملة اى بانضمام هذا العدل بعدل آخر والّا فلو لم يُقيّد هذا العموم بقيد التعدّد خرج المورد عن الوارد مع وضوح ان المورد ممّا لا يُقبل فيه خبر الواحد العادل واذا خرج المورد عند الكشف عدم دلالة المفهوم على حجيّة خبر العادل اذ لو دلّ عليه للزم المحذور المذكور.

والحاصل ان المفهوم لا يشمل مورده وهو الاخبار بالارتداد الذى تُعدّ من الموضوعات الخارجيّة ومن المعلوم ان عدم شمول الوارد لمورده لغو او مستهجن.

وحاصل الاشكال والمانع المنفصل ان مورد الآية من الموضوعات والموضوعاتُ لا يعمل فيها بخبر العادل لضرورة التعدّد فيها والنتيجة ان المورد خارج عن الوارد. هذا تمام التقريب لهذا المانع.

مسألة: لو دار الأمر بين الوصف والاشارة فبأيّهما يؤخذ؟

وقد افاد الشهيد السعيد في القواعد والفوائد ص ١٥١ انه اذا تعارضت الاشارة والعبارة ففي ترجيح أيّهما وجهان ويتفرّع عليهما مسائل مثل «أُصلّي خلف هذا زيدٍ وكان عمرواً» زوّجتك هذه العربيّة وهي عجميّة و قوّى العلّامة تغليب الاشارة في الكلّ ومنه «بعتك هذا الفرس فاذا هو حمار» و... وذهب المصنّف الاعظم الانصاري الى تقدم الاشارة على الوصف لأنّها أقوى ومن الواضح ان الاشارة تعدّ من احدى الدّلالات المعرضة في مجالات التشريع والاستنباط وجعلت الاشارة في بعض الموارد وسيلةً من وسائل التعيين كما في باب الجماعة فانّ الامام يتعيّن بالاشارة وهكذا في باب الاجارة ان العين المستأجرة تعيّنت بالاشارة كما في السائر وهكذا في باب النكاح يتعيّن الزوجان بالاشارة الرافعة للاشتراك وكذا في باب الطلاق فانّ المطلّقة تتعيّن بالاشارة كأن يقول المطلّق: هذه طالقٌ ونحوها مما في سائر الابواب

والحاصل ان تقدم الاشارة على الوصف يعني تصحيح المعاملة وعكسه يعني بطلانها و المهمّ بيان مصبّ الاشارة وهل انّه ذات المشار اليه او عنوان المشار اليه راجع المسالك ج ١١ ص ٢٣٠

فلو قال كما ذكره الشهيد في المسالك: لا اكلت من هذه الحنطة فطحنها دقيقاً او سويقاً فانه مما تعارض فيه الاسم والاشارة لان «هذه» تقتضي تعلق اليمين بها مادامت موجودة ذاتاً وان تغيرت صورتها وتقييدها بالحنطة والدقيق ونحوها يقتضي زوال اليمين بزوال القيد واجود القولين عدم الحنث؟ لان اسم الحنطة قد زال بالطحن وصورته قد تغيرت.

عين تقسيم البيع بحسب متعلقه الى قسمين شخصي وكلي والكلي على انحاء:

الف: الكلي في الذمة

ب: الكلي في المعين

ج: الكلي المشاع

والحاصل ان المشهور تقدم الاشارة على العبارة بملاك الاقوائية فليس هناك تعبد محض لتقدم الاشارة بل الملاك هو الاقوائية في المراد وحينئذ يدور الامر مدار قوة الكشف عن الارادة فقد تكون الاشارة اقوى وقد تكون الوصف اقوى فالحكم متغير لتغير الاغراض والمرادات العقلائية.

وقد لسبق ان علمنا بالفرق بين الحكومة والورود بانّ الورود متقوم بكون الدليل الوارد نافياً لموضوع الدليل المورود كما في موارد الوضوء والتيمم حيث انه ليس ملاكهما على غرار واحد بل احدهما في طول الآخر وتكون فعلية احدهما بعدم فعلية الآخر فعند وجود الماء يجب الوضوء وعند عدمه يجب التيمم فعندما كان الماء موجوداً كان دليل الوضوء وارداً على دليل التيمم لانّ موضوعه فقدان الماء والمفروض انه موجود واما الحكومة فهي متقومة بالنظارة اى نظارة الدليل الحاكم الى موضوع الدليل المحكوم للتوسعة او للتضييق . وجوهر الفرق بين الحكومة والورود (في الموارد التي توهّم تداخلها وعدم تمايزها) ان الورود هو نفي الموضوع حقيقةً والحكومة هي نفي الموضوع تعبداً وحيث انّ النفي هو النفي الاعتباري لا النفي التكويني فيلزم ثبوت الفرق بينهما من جهة موضوعهما اى ان موضوع الدليل المحكوم تختلف عن موضوع الدليل المورود ذاتاً وسنخاً فالموضوع في باب الورود من سنخ الموضوعات الجعلية المتقوّمة بالاعتبار التي ترتفع بالاعتبار النافي ايضاً واما الموضوع في باب الحكومة فهو من سنخ الموضوعات الحقيقية التكوينية او الواقعية العرضية ونحو ذلك .

فقه الكاسب

ماهو حكم المعاملة المطفّف فيها ؟

الجواب : يختلف الحكم باختلاف الصور فيها فان المعاملة قد تقع على الكلّي وقد تقع على العين الشخصية الخارجية فان وقعت على الكلّي مطلقاً (سواءً أكان كلياً في الذمّة او كلياً في المعيّن) فلا اشكال في صحّتها وان وقعت على العين الخارجية فلها صور :

الاولى : ان يكون انشاء البيع نفسه معلّقاً على كون المبيع متّصفة بصفة خاصّة فهذه الصورة باطلة بناءً على كون التعليق في الانشاء مبطلاً كبروياً و كون هذا الانشاء معلّقاً صغروياً .

الثانية : ان يكون انشاء البيع منجّزاً على العين الخارجية ولكن مشروطاً بكون المبيع بمقدار مسمّى فهنا لوظهر الخلاف وانّ المعاملة طُفّف فيها تكون المعاملة باطلة عندما كانت ربوية وصحيحة مع ثبوت الخيار للمشتري عندما لم تكن المعاملة ربوية .

الثالثة: ان يكون انشاء البيع على العين الخارجية منجزاً ولكن معنوناً بعنوان انه مقدّر بمقدار معيّن وذكر هذا العنوان انّما للاشارة الى تعيين المقدار المعيّن المسمّى بحيث تقسّط الثمن على اجزاء المثمن.

فاذا ظهر الخلاف والنقص فى المقدار المعيّن فان كانت المعاملة غير ربويّة تصحّ فى المقدار الموجود وتبطل فى المقدار المفقود الناقص نظير بيع الشاة والخنزير او الخمر والخل معاً وان كانت المعاملة ربويّة فالمشهور على صحّتها بناءً على جواز تقسيط الثمن على الاجزاء فتصح فى المقدار الموجود وتبطل فى غيره

وخالفهم المحقق الايروانى فى حاشية المكاسب حيث ذهب الى بطلان المعاملة مطلقاً سواء كانت ربويّة ام غيرها واستدلّ على ذلك بان المبيع هو العنوان المتحقّق فى هذا الشاهد

فالمعتبر هو العنوان والاشارة وليس المبيع هو
هذا المشاهد بأيّ عنوان كان وليس المبيع هو العنوان
في أيّ مصداق كان بل المبيع هو العنوان المشاهد
ولا وجه لالغاء الاشارة او العنوان بل اللازم الأخذ
بكليهما فيتعارضان وبذلك تبطل المعاملة
واثيرت حول هذه المقالة مناقشات من قبل الأعلام فراجع

الصورة الرابعة: ان يكون المقصود شراء العين الخارجية كائناً ما كان
ولكن كان ذكر المقدار موجباً لحصول العلم بالثمن حتى
يخرج عن موارد بيع المجهول الباطلة فهنا ان كانت
ربوية تبطل للربا وان كانت غيرها فتصح من دون
خيار حيث ان المفروض انه اشترى مطلقاً كائناً ما كان
مقداره ولا يهمّه المقدار وكان الغرض هو الوصول الى
هذا المتاع الخارجي

وفي جميع ما ذكر ملاحظات ومناقشات من بعض الجهات
على بعض المباني لا مجال لها ولما يرد عليها فراجع حواشي المكاسب القيّمة

وبقي علينا ان نميز في هذا المجال بين المفهوم في موارد ثبوته وبين قاعدة احترازية القيود حيث ان كلاً منهما يدل على انتفاء الحكم بانتفاء القيد وصفاً كان او شرطاً فلو قال المولى: اكرم الفقير العادل» اكرم الفقير اذا كان عادلاً»

١ فلا اشكال في انتفاء وجوب الاكرام عن الفقير غير العادل اي عند انتفاء العدالة المعتبرة وصفاً او شرطاً في وجوب الاكرام.

فما هو الفرق بينهما بعد اشتراكهما في أصل الانتفاء عند الانتفاء ؟؟

والجواب اولاً ان المفهوم متقوم بالتعليق المولوي بخلاف القيد الاحترازي فانه تنجيز مطلق يتطلب الامتثال بعد افتراض فعلية الحكم مسبقاً.

وثانياً ان المنتفي في باب المفهوم هو طبيعي الحكم ونوعه بينما ان المنتفي في باب القيد الاحترازي هو شخص الحكم وفرده بمعنى كون المنفي هو فرداً واحداً من الاكرام لا مطلق الاكرام وتفرع على ذلك كون النفي في باب المفهوم من الثوابت وكون المنفي في باب القيد الاحترازي من المتغيرات وتمام الكلام في محله.

المقام الثاني : مفهوم الوصف

بيان ذلك ان الله سبحانه وتعالى رتّب وجوب التبيّن على موضوع معنون بعنوان الفسق كوصف من الأوصاف الدخيلة في الغرض .

وافاد المصنف الأعظم ان المحقّق في محلّه عدم اعتبار المفهوم في الوصف اي عدم ثبوت المفهوم للوصف خصوصاً في الوصف غير المعتمد على موصوف محقّق كما فيما نحن فيه فانه أشبه بمفهوم اللقب .

توضيح ذلك ان المحقّق الكاظمي ذهب الى ان النزاع في مفهوم الوصف انما هو في الوصف المعتمد على الموصوف كما في قوله " في الغنم السائمة زكاةٌ " واما الوصف غير المعتمد على الموصوف فهو داخل في مفهوم اللقب والمقام من هذا القبيل حيث ان وصف الفاسق غير معتمد على موصوف فهو داخل في باب اللقب ومن المعلوم عدم ثبوت المفهوم للقب والمراد بالجملة اللقبية هي التي يكون فيها الموضوع جامداً او وصفاً غير معتمد على موصوف اكرم رجلاً - اكرم عالماً .

واما تقريب الاستدلال بمفهوم الوصف على حجية خبر الواحد فهو يعتمد على مقدمتين :

المقدمة الاولى : ان الوصف تارة ذاتي[1] وتارة عرضي والمقصود بالذاتي هو وحدة الخبر في المقام وبالعرضي هو فسق المخبر فان الخبر الواحد الفاسق له وصفان الواحد وصف ذاتي والفاسق وصف عرضي وفي موارد اجتماع الوصفين الذاتي والعرضي يكون التعليل بالذاتي اولى من التعليل بالعرضي بل هو المتعين اذا كان منشأ الحكم هو الوصف الذاتي فلو قال المولى «اكرم انساناً» وكان المنشأ هو انسانية العالم التي هي وصف ذاتي للعالم لكان هذا الجري على ما جرى عليه اهل المحاورة واما لو قال المولى اكرم عالماً وكان المنشأ هو الانسانية لكان ذلك خروجاً عن طريقة اهل المحاورة كما لا يخفى .

---

(1) والمراد بالذاتي هو الذاتي في باب البرهان والذي يسمى بالمحمول من صميمه وهو ما يكفي مجرد تصوره في صحة حمله عليه كالامكان بالنسبة الى الانسان .

فالمحتمل عند قوله « اكرم عالماً » امران احدهما كون العلة هو عالمية الانسان والتي هي وصف عرضي وثانيهما كون العلة هو انسانية العالم والتي هي وصف ذاتي والتعليل بالذاتي اولى من التعليل بالعرضي والوجه في هذه الاولوية ان الوصف الذاتي حاصل قبل حصول الوصف العرضي وان لوازم الذات مقدمة على العرضيات حيث ان العرضيات انما تعرض على الذات بعد تحقق الذات فالاوصاف الذاتية متقدمة على الاوصاف العرضية .

والحاصل ان الوصف الذاتي مقدم على الوصف العنواني

المقدمة الثانية : ان في حين الوليد وصفان الذاتي والعرضي والآية الكريمة ظاهرها ان الدخيل في وجوب التبين هو الوصف العنواني العرضي حيث قال ان جاءكم فاسق ولم يقل « ان جاءكم واحد » فلو كانت علة وجوب التبين هو الوصف الذاتي لكان هو الاولى بالذكر لا الوصف العنواني فمن عدوله عن ذكر الوصف الذاتي نعلم ان العلة هو الوصف العرضي العنواني وهو الفسق وبذلك يثبت المطلوب

ثم اعلم ان وجوب البحث من الآية اما وجوب نفسي واما وجوب شرطي وقد يعبّر عن النفسي بالشرعي وعن الشرطي بالارشادي والطريقي ونحو ذلك وكيف كان ان الاوامر الواردة في نصوص الكتاب والسنة وكذلك النواهي إمّا مولويّة وإما ارشاديّة وقد تطرّق الاصوليون والفقهاء الى بحث المولويات والارشاديات في مواضع مختلفة من الفقه والاصول بمناسبات شتى ولكن بصورة موجزة مقتضبة ولعل اكثر من فصّل في هذا المبحث فيما نعلم هو المحقق الرشتي في بدائع الافكار ص ٢٦٨ والمجدد الشيرازي في تقريراته للمولى علي الروزدري ج ٢ ص ١٦ - ٢٤ وهذا البحث مترامية الاطراف له مكانة مرموقة لابد من الاعتناء به وذكرت في كلماتهم عدة فروق بين المولويات والارشاديات وهي ما يلي :

الاول : ان المولويات تجعل بداعي التحريك المولوي كما في العبادات المحضة والتعبديات الشرعية بخلاف الارشاديات فانها تتمحض في الارشاد الى شيء من الاجزاء والشرائط والموانع والارتكازات والحقوق والواجبات العرفية والآداب الاسلامية المندوبة او الشؤون التي لابدّ من رعايتها في اطار القانون العقلائي العام .

الثانى : ان الحكم المولوى تتنوع الى خصوص الاحكام الخمسة التكليفية بينما ان الحكم الارشادى تتنوع بتنوع المرشد اليه فقد يكون المرشد اليه هو شرطية شىء كالاستقبال فى الذبح وقد يكون هو النجاسة او المانعية الى غير ذلك مما تعرض له الفقهاء فى ابوابهم

الثالث : ان الملحوظ فى باب الحكم المولوى هو البعث والتحريك بالنسبة الى الوصول الى المصالح الواقعية النفس الامرية من جراء امتثال هذه التكاليف المولوية بينما ان الملحوظ فى باب الحكم الارشادى هو الوصول الى المصالح العاجلة الدنيوية العقلائية فى الاحكام العقلائية والوصول الى الآثار الوضعية فى الاحكام الشرعية

الرابع : ان المولويات تترتب عليها الثواب والعقاب دون الارشاديات فانها وضعيات جعلت لبيان الآثار الوضعية او الاحكام الوضعية

الخامس : ان المولويات لا تصاب بالعقول دون الارشاديات فانها تتحكم فيها العقول والارتكازات والمصالح والمناسبات وما يرجع الى تنظيم الحياة البشرى .

السادس: ان المصالح الملحوظة في باب المولويات هي الاخروية واما المصالح الملحوظة في باب الارشاديات هي الدنيوية في الجملة

السابع: ان المصلحة في باب الحكم المولوي عائدة الى نفس التكليف وفي باب الحكم الارشادي عائدة الى المكلف به وهو الفعل الخارجي

وهذه الفروق يمكن النقاش في بعضها اجمالاً وحقيقة الفرق بين المولوي والارشادي ان الاحكام المولوية هي التي لا ترتقي العقول الى ادراكها وادراك مصالحها بل هي مختصة بالساحة الربوبية سواء أكانت بلسان التكاليف او بلسان الوضعيات وقد عبرنا عنها سابقا بالاحكام التعبدية المحضة في مقابل الاحكام الشرعية غير التعبدية والاحكام العقلائية فان هذين القسمين من الارشاديات بالمعنى المصطلح الفني فان المراد بقوله «ان دين الله لا يصاب بالعقول» هو المولوي فان دين الله عبارة عن المولويات سواء كانت من التكاليف او كانت من الوضعيات فالملحوظ في الحكم المولوي هو التعبد المحض والذي لا يرقى اليه الطير وينحدر عنه السيل فراجع نهج البلاغة وما اروعه ما في نهج البلاغة!

وقد ذكرت في كلماتهم ثلثة من القرائن التي ترشد الى الارشاد وهي:

القرينة الاولى: كون الحمل على المولوية محالاً كما في اوامر الاطاعة وهذا
بناء على الاعتناء بالمحاذير العقلية في مجال الاعتبارات
كما هو المشهور عندهم وخالفهم العلامة الطباطبائي قدس سره
في أصول الفلسفة والمنهج الواقعي (اصول فلسفه وروش رئاليسم)
ولنا على هذه النظرية السامية تطورات وتعديلات
نوافق عليها في أساسها ونناقشها في فروعها وآثارها
وقد شكرنا عن ساعد الجد في تقريب هذه النظرية
ونظائرها جزاه الله عن الاسلام والمسلمين خير الجزاء
وله على العلم وأهله أيادي مشكورة.

القرينة الثانية: كون المورد مصبّاً لقاعدة التحسين والتقبيح العقليين
وقد بحثنا عن القاعدة بما لا مزيد عليه ضمن البحوث الاصولية سابقاً

القرينة الثالثة: كون النصوص معلّلة خصوصاً اذا كان التعليل للامر الدنيوي

وتمام الفرق من جهة القرائن هو التوفيق بين الحيثيات والوسائط
فانه أولى بالرعاية من ملاحظة هذه القرائن الثلاث.

ثم ان المصنّف الاعظم الانصاري قرّب الوثوق الخبري في مطاوي كلماته حول مفهوم الآية الكريمة وهو الاقوى ويساعده المنهج الذي ذكرناه سابقاً حول نقد المتون في جنب نقد الاسناد وعليه سيرة القدماء. ولكن كان فهناك عدة من الاشكالات على ثبوت المفهوم للآية بعضها قابل للدفع وبعضها غير قابل له ومن تلك الاشكالات التي قابلة للدفع ما ذكره البعض من تعارض المفهوم وعموم الآيات الناهية عن العمل بغير العلم ومادة الاجتماع هو خبر العادل الظنّي وبعد تساقط الدليلين فيها نرجع الى اصالة عدم الحجية ومقتضى ذلك عدم حجية خبر العادل الظنّي.

واجاب عنه المصنف بامور:

الاول: ان هذا الاشكال غير مختص بالآية بل يسري في جميع ادلة حجية خبر الواحد.

الثاني: ان المفهوم حاكم على تلك الادلة الناهية

الثالثة: ان النسبة بينها هو العموم المطلق حيث ان المفهوم اخص مطلقاً من تلك الآيات الناهية اذ المفهوم يدل على حجية خبر العادل الذي لا يفيد العلم والآيات تدل على عدم حجية الظنّ مطلقاً فيكون المفهوم اخص

فيخصص المفهوم تلك الآيات الناهية فالمنطوق والمفهوم يدوران حول الظن نفياً واثباتاً حيث ان المنطوق ينفي الظن الحاصل من خبر الفاسق والمفهوم يثبت الظن الحاصل من خبر العادل وتلك الآيات تنفي حجية الظن مطلقاً فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق. وهذه الآيات غير مانعة من ثبوت المفهوم للآية فالمفهوم يُقدَّم على الآيات الناهية لكونه أقوى ظهوراً منها بخلاف ما تقدم من تعارض المفهوم والتعليل حيث ان وجود التعليل مانع من ثبوت المفهوم ولا يمكن القول ح بتقدم المفهوم على التعليل.

ان قلت: ان المفهوم لا يكون أخص من تلك الآيات بل النسبة بينهما عموم وخصوص من وجه والوجه في كون الآيات خاصة من جهة هو عدم شمولها للبينة ونحوها

توضيح ذلك ان النسبة بين الآيات الناهية والمفهوم وان كانت عموماً وخصوصاً مطلقاً ابتداءً الا ان الآيات تُخصَّص اولاً بما دل على اختصاصها بصورة التمكن من العلم او تُخصَّص بالادلة الدالة على حجية البينة

وبعد تخصيصها به تنقلب النسبة عن العموم والخصوص المطلق الى العموم والخصوص من وجه وهذا هو المعروف بانقلاب النسبة

ومحصّله ان الادلة المتعارضة المتعدّدة هل تُلاحَظ في عرض واحد او تلاحظ النسبة بين الدليلين الاولين وبعدها يُلاحظ الدليل الثالث مع الدليل الاوّل (الملاحظ مع الدليل الثاني) ورح تنقلب النسبة بما لو لوحظت الادلة في عرض واحد ومثال ذلك:

الاوّل: تصدّق على الفقراء

الثاني: لا تتصدّق على الفقير الفاسق

الثالث: لا تتصدّق على الفقير الشاب

وهذا المصطلح الاصولي يستخدمه الفقيه لمعالجة التعارض بين اكثر من دليلين من العلماء

فاذا ورد: اكرم العلماء ولا تكرم النحويين البصريين ولا تكرم الفساق

ومصبّ الاشكال ان العلاج عرضي ام طولي يصح الترتيب فيه؟

فهل يلزم الترتيب في العلاج او لا يصح ذلك بل لابد من ملاحظة الادلة دفعةً واحدةً في عرض واحد؟

ذهب المشهور الى عدم جواز الترتيب وعدم القول الى انقلاب النسبة

وذهب المحقق النائيني الى لزوم الترتب وصحة انقلاب النسبة

راجع الفوائد ج ٤ ص ٧٤٥ و الاجود ج ٤ ص ٥٠٢ و تجد ان ذلك ضروري

في هذه المدرسة الأصولية.

ولا يخفى ان انقلاب النسبة امر غير عرفي حيث ان المعروف بين

العرف هو جواز تعدد التخصيص وكثرته في طول الزمان من دون

ملاحظة المخصصات بعضها مع بعض، بل الظاهر ان كل مخصص

يلاحظ مع العام الاول فتكون النسبة دائماً بين الدليل الاول و

سائر الادلة هي العموم المطلق ولا تنقلب الى العموم من وجه

ومقتضى الارتكازات ايضاً كون العموم والخصوص مطلقين فان العام

من وجه ليس عاماً شايعاً كما ان الخاص من وجه ليس خاصاً شايعاً

بل مجرد عموم وخصوص مفهوماً والمعيار العقلائي في العموم والخصوص

هو الواقع لا المفهوم فاذا كان العام عاماً من وجه وخاصاً من وجه

فلا يكون عاماً شايعاً بل يكون عاماً في الجملة وخاصاً في الجملة

مع ان المرتكز ان العام هو العام المطلق وبالجملة . وذهب صاحب

الكفاية الى عدم جواز المصير الى انقلاب النسبة لمخالفته لطريقة العرف والعقلاء

والحاصل انه على تقدير عدم صحة الانقلاب نخصص العام بكل من الخاصّين مع تمحض البصر عن الآخر ولكن المحقق النراقي يدور فقهه على مدار انقلاب النسبة وتبعه على ذلك مدرسة النائيني قدس سره

راجع عوائد الايام ومناهج الاحكام وظاهر كلماته بل صريح بعضها ان مبنى الانقلاب هو توهم انثلام الظهورات بالقرائن المنفصلة كالقرائن المتصلة وهذا ما رفضه المشهور فان التخصيص مصبّه هو العام لا العام المخصص المبقّى واظهر مصاديق هذا البحث هو بيان نسبة ادلة ضمان العارية مع جهة اختلافها في كون المضمون مطلق المتخذ من الذهب والفضة او هو خصوص المسكوك منهما ومنشأ الاختلاف كيفية الجمع الدلالي بين النصوص

فالمشهور ضمان عارية الجنسين مطلقاً خلافاً للفخر والسبزواري والرياض حيث خصصوا الضمان بعارية الدرهم والدينار ومن المعلوم ان النصوص على طوائف:

الاولى: ما دلّ على عدم ضمان المستعير لكون يده امانية كما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام:

"ليس على مستعير عارية ضمان وصاحب العارية والوديعة مؤتمن"

الثانية: ما دلّ على ضمان العارية باشتراط الضمان على المستعير او بكون العين المستعارة من الذهب او الفضة كرواية اسحاق بن عمار عن ابي عبد الله عليه السلام:

«العارية ليس على مستعيرها ضمان الّا ما كان من ذهب او فضة فانّهما مضمونان اشترطا او لم يشترطا»

الثالثة: ما دلّ على ضمان العارية بالشرط او بكون المستعار من الدنانير كصحيح عبد الله بن سنان: قال ابو عبد الله عليه السلام:

«لا تضمن العارية الّا ان يكون قد اشترط فيها ضمان الّا الدنانير فانّها مضمونة وان لم يشترط فيها ضماناً»

الرابعة: ما دلّ على ضمان العارية بالشرط او بكون المستعار من الدراهم كما في خبر عبد الملك بن عمرو عن ابي عبد الله عليه السلام:

«ليس على صاحب العارية ضمان الّا ان يشترط صاحبها الّا الدراهم فانّها مضمونة اشترط صاحبها او لم يشترط»

هذه هي الطوائف الاربع في هذا الباب وهي متوافقة في نكتة وهي عدم ضمان العارية في غير الذهب والفضة»

ولكن هذه الطوائف متخالفة بدواً في جهات :

الجهة الاولى : الاولى تنفي ضمان العارية وما عداها يجري على ضمان العارية بالاشتراط

الجهة الثانية : ان الطائفة الثالثة يعارض عقدها السلبي عقدها الايجابي وهكذا الطائفة الرابعة.

الجهة الثالثة : ان العقد السلبي في خبري الدراهم والدنانير ينفي ضمان الذهب والفضة غير المسكوكين كالحُليّ وهذا معارض للعقد الايجابي في الخبر الدال على ضمان مطلق الجنسين وان لم يكونا مسكوكين.

والحاصل ان الكلام في حلّ تعارض عقد الايجاب في ضمان الذهب والفضة مع عموم العقد السلبي او اطلاقه في روايتي الدراهم والدنانير فان الظاهر ان النسبة بينهما هي العموم من وجه لدلالة العقد السلبي فيهما على نفي ضمان عارية مثل اللبد والفرش ودلالة العقد الايجابي في رواية الذهب والفضة على ضمان عاريتهما وتعارضهما التبايني في مادة الاجتماع وهي عارية المصوغ من الجنسين كالحُليّ »

والظاهر ان النسبة بين ما يدل على ثبوت الضمان بالاشتراط وبين سائر المخصصات هي نسبة العموم من وجه حيث قد يكون الاشتراط في غير عارية الدرهم والدينار وقد يكون الاشتراط في عاريتها وقد يكون عارية الدراهم والدنانير بلا اشتراط، وهذه النسبة نجدها بين ما يدل على الضمان في عارية الذهب والفضة وبين ما يدل على الضمان مع الاشتراط ايضاً .

فما هو مقتضى القاعدة في المقام ؟ فهل يخصص العام دفعة واحدة او دفعات ؟

ومحصل تلك الطوائف ما يلي :

١ـ ليس على المستعير ضمان

٢ـ في عارية الذهب والفضة ضمان

٣ـ في الدرهم والدينار ضمان (اخص)

والمثال الفقهي الآخر :

١ـ الماء اذا بلغ الكر فلا ينجسه شيء

٢ـ اذا تغير الماء فلا توضأ منه

٣ـ الماء القليل اذا لاقى نجساً ينفعل وان لم يتغير

ولا يخفى ان الطرق التي ذكرها الاصوليون في المقام وان كانت على وفق الصناعة الا انها بعيدة عن المنظر العرفي في مقام استنطاق الاخبار والاستظهار منها فالطوائف الثلاث المستخلصة من جميع نصوص الباب بطوائفها وهي لاضمان في العارية ولا ضمان في العارية الا الذهب والفضة ولاضمان في العارية الا الدرهم والدينار يستفاد منها انه لاضمان في العارية ماعدا عارية الذهب والفضة ويمكن القول بان الذهب والفضة اعم مطلقاً من الدرهم والدينار ففي هذه الموارد يصار الى جهة تعيين المصداق بعدما كان الموضوع عاماً مشتملاً على مصاديق عديدة ويرتفع بذلك الخلاف من هذه الجهة فان الملحوظ في امثال المقامات تفكيك النصوص من حيث الحكم والموضوع والمصداق ونحوها من الامور الدخيلة في ارتفاع التعارض البدوي عرفاً . ومن اللائح ان الفقهاء في هذه المقامات لم يراعوا ما اقتضته مبانيهم الاصولية فان هناك اصول عقلائية لابد من الاستناد اليها في مقام حل التعارض البدوي عن النصوص المتعارضة .